IV

El místico murciano Abenarabi

(Monografías y documentos).

SU TEOLOGÍA Y SISTEMA DEL COSMOS.

I.—Doble concepto de Dios.

TODO el fundamento de la teología de Abenarabi consiste en distinguir en Dios una doble manera de ser, que se corresponde con la doble manera de conocerlo que el hombre puede poseer, según dijimos al estudiar su teoría de las dos verdades (1). Para Abenarabi pudiera decirse que existen dos dioses: uno es el Dios de la intuición o de la fe mística, y otro el de la filosofía y teología escolástica, el Dios de la razón discursiva, fruto de las inducciones que el entendimiento humano hace partiendo de las perfecciones de las cosas criadas. El resultado de todas estas inducciones no es otro que el suponer un Dios, sujeto de varios atributos positivos y negativos que implican perfección y que son análogos a los que el hombre encuentra en sí mismo: vida, ciencia, voluntad, poder, espiritualidad, etc. Pero si bien se mira, este Dios no puede ni debe ser el Dios real, Dios en cuanto a su esencia. Todos esos atributos, efectivamente, si son negativos (como la *espiritualidad* o *inmaterialidad,* por ejemplo), redúcense a una mera privación, a un *no-ser,* y el *no-ser* no es atributo esencial de cosa alguna;

(1) Cfr. BOLET. ACAD. HIST., t. LXXXV, cuad. 2.° (abril-junio, 1926), pág. 629.

además, el atribuír a Dios la inmaterialidad equivale a negar de una esencia divina, que nos es desconocida, la imperfección de la materia que el hombre encuentra en sí propio; por consiguiente, esa atribución *negativa* no puede contribuír a dar al hombre ciencia real y *positiva* de la esencia de Dios. Todavía es más clara la razón en cuanto a los atributos positivos: el hombre, al predicar de Dios esos atributos no hace más que suponer en Dios las mismas cualidades accidentales que él (el hombre) posee, pero sin que con esa atribución añada algo al conocimiento de la divina esencia, que es el *substratum* de los atributos.

Este Dios, constituído por la suma de los atributos negativos y positivos que la razón inductiva supone en El, es denominado por Abenarabi *aloluha* o *la divinidad* y puede ser definido: la esencia divina oculta y velada bajo los atributos y relaciones que la razón discursiva predica de ella.

"La esencia de la Verdad Suprema no puede ser conocida racionalmente, sino contemplada por visión intuitiva. Al revés sucede con la divinidad (*aloluha*), es decir, con esa misma esencia, en cuanto revestida de atributos: es conocida y no puede ser contemplada intuitivamente. ¡Cuántos sabios metafísicos, de los que pretenden fundar sus especulaciones en razonamientos sólidos, evidentes y de peso, afirman haber alcanzado la intuición de la esencia divina por especulación racional y, sin embargo, se engañan por completo! Todos sus razonamientos se reducen a afirmaciones o a negaciones. Mas toda afirmación que hagan respecto de la divina esencia redúcese al sujeto mismo que la formula; en efecto, el filósofo afirma de la Verdad Suma los mismos atributos que él posee: poder, ciencia, voluntad, etc. Por otra parte, sus negaciones redúcense a privación, y el *no-ser* no es atributo esencial, ya que los atributos esenciales de las cosas son siempre y solamente positivos. Luego este filósofo, cuyos razonamientos tienen que reducirse a afirmar o a negar, no puede obtener conocimiento alguno de la esencia de Dios." (1)

"Tiene el entendimiento una luz con que percibe las cosas concretas. La fe, en cambio, percibe con su luz toda cosa, con tal que no haya obstáculo. De aquí que con la luz intelectual llega a conocer *la divinidad* (*aloluha*) y sus atributos necesarios, contingentes e imposibles. En cambio, con la luz de la fe alcanza el entendimiento la

(1) *Fotuhat*, I, 50.

intuición de la esencia divina y de los atributos que la Verdad Suma afirma de sí misma." (1)

"Los seres contingentes no conocen a su Creador, sino en cuanto tal. Este, en cambio, se conoce a sí propio y a las cosas que de El proceden. Ni puede suceder de otra manera: el conocimiento de una cosa se realiza mediante la comprehensión y agotamiento de esta cosa; mas tamaña comprehensión de la Majestad divina es imposible; luego también es imposible el conocerla, pues la simplicidad de Dios es indivisible (2). Por consiguiente, sólo resta que se la pueda conocer por medio de los seres que de ella proceden [es decir, por medio de sus efectos, que son las criaturas]. Mas lo que de Ella procede eres tú; luego tú eres el objeto por ti conocido."

"Quizá se me dirá: "Yo conozco a Dios, cuando conozco que El "*no es* tal cosa determinada." A esto respondo: "Entonces, lo que tú conoces es tus propios atributos, de los cuales despojas a la esencia de Dios, fundado en la necesidad de negar de Dios todo antromorfismo. De modo que, según lo que tú dices, no has hecho más que distinguirte a ti mismo de una Esencia que, aunque cognoscible para sí misma, es incognoscible para ti en cuanto a su ser, puesto que tú no conoces distintamente los atributos positivos que le son propios. Entérate, pues, bien de lo que conoces, y di: "¡Señor, aumenta mi ciencia!" Si tú lo conocieses, no sería El; y si El no te conociese, no existirías tú. Luego por su ciencia te ha hecho existir, y por tu impotencia y flaqueza eres su siervo. El es El, para El, no para ti. Y tú eres tú, para ti y para El. Luego tú dependes de El, y no El de ti. La circunferencia, aun la abstracta, depende del punto. El punto abstracto no depende de la circunferencia. El centro de la circunferencia depende de ésta. Así también, la Esencia Absoluta no depende de ti; pero la divinidad de la Esencia [es decir, ésta, en cuanto creadora] depende de lo creado, como de la circunferencia su centro." (3)

"El objeto de nuestra *visión* de la Verdad Suma es su esencia, y el objeto de nuestra *ciencia* de Dios es el juicio en virtud del cual predicamos de aquella esencia la divinidad, por medio de relaciones y negaciones. Difieren, pues, ambos actos psicológicos por su objeto, pero sin que esta diferencia autorice para decir que la visión sea más clara que la ciencia. Esta diferencia objetiva no contradice tampoco a la tesis de la identidad entre la esencia di-

---

(1) *Fotuhat*, I, 54.

(2) Quiere decir que la esencia divina, como simplicísima, o se la conoce comprehensivamente o no se la conoce de modo alguno.

(3) *Fotuhat*, I, 58. Sobre el símbolo plotiniano de la circunferencia, cfr. Asín, *Moïdín* (loc. cit.), 224, 228-233.

vina y su existencia, porque la inteligibilidad de la esencia es innegablemente cosa distinta de la inteligibilidad de esa misma esencia en cuanto existente." (1)

II.—Los atributos y nombres divinos.

Abenarabi sigue la doctrina ortodoxa de los teólogos *axaríes* acerca de la clasificación de los nombres divinos. Lo mismo que Algazel, príncipe de la ortodoxia, los había clasificado en su *Ictisad* (2) y en su *Mácsad* (3), Abenarabi los clasifica en varios grupos: 1.° Nombres que significan directamente la esencia, es decir, que se emplean, no para alabanza o vituperio de la persona nombrada, sino simplemente para denominarla. Tales son, entre las criaturas, los nombres *propios* de persona o de cosa. A este grupo pertenece tan sólo el nombre *Alah* y algunos pronombres personales con que Dios se denomina a sí mismo en el *Alcorán,* tales como *hua* (El). 2.° Nombres que significan la esencia, más la negación de una imperfección propia de las criaturas; v. gr., *algani* o el *absoluto,* nombre que niega de Dios la dependencia, que es imperfección propia de la criatura. 3.° Nombres que significan la esencia, más una cualidad relativa, v. gr., *aláual* o *el primero.* 4.° Nombres que significan la esencia, más uno de los siete atributos que la dogmática ortodoxa predica de Dios, a saber: vida, ciencia, poder, voluntad, oído, vista y palabra. Tal es, v. gr., el nombre *alcádir* o *el poderoso.* 5.° Nombres que significan la esencia, más una de las operaciones divinas *ad extra;* v. gr., el nombre *aljálic* o *el creador.* A estos cinco grupos añade, a veces, Abenarabi dos más: uno, constituído por los nombres sinónimos de los contenidos en el grupo 4.°, v. gr., *almoctádir,* sinónimo de *alcádir,* y otro integrado por los nombres cuyo significado participa del de dos pertenecientes a dos grupos, v. gr., *almúmin,* que tiene el doble sentido de *almusádic* o *el veraz* y de *moti alamán* o *el pacificador* (4).

(1) *Fotuhat,* I, 58.
(2) Edic. Cairo, pág. 72.
(3) Edic. Cairo, pág. 116.
(4) *Fotuhat,* II, 392, 397; IV, 250-421.

En la cuestión, tan debatida entre los teólogos musulmanes, acerca de cuántos y cuáles nombres es lícito predicar de Dios, Abenarabi se declara discípulo de Abenházam, su maestro también en cuestiones jurídicas (1). No es lícito atribuír a Dios otros nombres que aquellos que El mismo se atribuye en el *Alcorán* o, por boca de su Profeta, en los hadices auténticos. Todo otro nombre inventado por los hombres, aun con el fin de alabar a Dios, podrá ser empleado en el secreto de la oración privada, pero sin consignarlo jamás por escrito. En lo que ya no sigue a su maestro es en la enumeración concreta de tales nombres autorizados por el texto revelado: Abenházam había limitado su número a ochenta aproximadamente, que Abenarabi copia en su *Fotuhat* (II, 400); pero él enumera otros muchos además, hasta ciento, y aun asegura que su número es incontable. (*Fotuhat,* IV, 250.)

Mas esta multitud de nombres no daña en nada a la absoluta simplicidad de la esencia de Dios. En este problema teológico, Abenarabi condena las soluciones extremas de los *axaríes* y de los *motáziles* (2). Los atributos divinos no pueden ser, como querían los *axaríes,* cosas reales y positivas, distintas entre sí y distintas también de la esencia de Dios, en la cual y por la cual existen y subsisten. En tal caso, dice Abenarabi, los atributos limitarían, harían finito el ser de Dios, el cual resultaría imperfecto, pues concebido sin los atributos, carecería de las perfecciones reales y positivas por ellos significadas. Evitado así el escollo antropomorfista de los *axaríes,* Abenarabi procura también eludir el peligro del ateísmo a que se exponían los *motáziles* negando toda realidad a los atributos divinos; sin embargo, la actitud de Abenarabi no es muy franca en este punto: limítase a declarar que los atributos o, mejor, los nombres divinos (pues la voz *atributo,* como la voz *adjetivo calificativo,* no son rectamente aplicables a Dios) existen, pero sin ser *cosas positivas;* son tan sólo *juicios* (*ahcam*) formulados por la inteligencia humana respecto de Dios y cuyo fundamento no es otro que las relaciones (*nísab, idafat*) de Dios con

(1) Cfr. Asín, *Abenházam de Córdoba* (Madrid, 1927), I, 311.
(2) Cfr. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'islam,* pág. 88.

las criaturas, relaciones que en último término se reducen a una negación. Viene, pues, a caer Abenarabi, a pesar de sus sutilezas, en la doctrina de los *motázilés* y de los filósofos musulmanes a quienes parece querer refutar. Como aquéllos, en efecto, Abenarabi dice que Dios conoce, ve, oye, etc., no por atributos distintos realmente de la divina esencia, sino por ésta directamente. Y, como los filósofos, dice también que la esencia divina es un agregado o suma de relaciones. Sólo así cree poder salvar la absoluta simplicidad de la esencia de Dios; porque reducidos los nombres divinos a *juicios de relación negativa,* a *modos de dependencia* de las criaturas respecto de Dios, es evidente que la multiplicidad de estas dependencias no implicará multiplicidad en el Ser a quien dicen relación, es decir, en Dios (1).

He aquí ahora cómo define Abenarabi algunos de los siete atributos divinos y sus modos principales, así concebidos, como relaciones (*Fotuhat,* I, 55):

"La necesidad que el ser contingente tiene del Ser Necesario por su esencia y la independencia esencial que Este tiene respecto de aquél, se denomina *divinidad.* Esta divinidad, considerada en relación consigo misma y con las verdades esenciales que integran el concepto de todo ser, exista éste o no exista, se llama *ciencia divina.* Considerada en relación con los seres contingentes, en cuanto meramente posibles, se llama *libertad* (*ijtiyar*). En cuanto la real existencia del ser contingente va precedida *ab aeterno* por su existencia ideal en la ciencia divina, se llama *voluntad ineficaz* (*maxía*). En cuanto que determina o decide en concreto cuál de las dos hipótesis del ser contingente (existir o no existir) deba reali-

(1) *Fotuhat,* I, 51, 52, 265; II, 818. Cfr. *Fotuhat,* IV, 377: "Puede decirse *nombres* o *atributos* o *relaciones;* pero lo más conveniente es decir nombres, ya que la divina revelación no emplea respecto a Dios el término *atributos* ni *relaciones,* sino *nombres* tan sólo... ¿Tienen estos *nombres* individualidad real o no? Discrepan sobre esto los filósofos y los teólogos. Por lo que a mí toca, no hay motivo para discutir que son meras relaciones y nombres que corresponden a esencias inteligibles e ideales, no reales. De modo que la esencia de Dios no sufre multiplicación por motivo de sus nombres, ya que el ser real no se multiplica sino en virtud de individualidades reales, jamás en virtud de juicios de la inteligencia, relaciones y meras referencias."

zarse, se denomina *voluntad eficaz* (*irada*). En cuanto que da de hecho la existencia al ser contingente, se llama *poder* (*codra.*)"

III.—Teología esotérica.

A pesar de esta doctrina, esencialmente *motázil,* sobre la naturaleza, puramente lógica o ideal, de los atributos divinos, Abenarabi se hace la ilusión de mantenerse dentro de la ortodoxia *axarí,* al estudiar en particular cada uno de ellos. En general, puede asegurarse que su teología exotérica se ajusta, en casi todo lo esencial, al credo de los teólogos ortodoxos. Su *Aquidat alauam* o *Símbolo de la fe para el pueblo,* inserta en el *Fotuhat* (I, 44), no difiere, en el fondo, de la que Algazel había consagrado con su autoridad en la primera parte del *Ihía* (1); pero no hay que dar gran valor al contenido de este *Símbolo,* porque Abenarabi, como otros muchos sufíes, reservaba para un exiguo número de escogidos discípulos otra teología esotérica, prohibiéndoles enseñarla al vulgo de los fieles profanos. De esa su otra teología esotérica aparecen incidentalmente en el *Fotuhat* afirmaciones fugaces que están en contradicción más o menos abierta con su *Símbolo* para el vulgo. Sirvan de ejemplo, como casos típicos, los dos siguientes: uno es aquel en que intenta justificar la tesis de Avicena y de los demás peripatéticos musulmanes, según los cuales Dios no conoce los seres singulares (2).

"Los que dicen que Dios no conoce los singulares, no quieren negar a Dios la ciencia de ellos; lo único que se proponen es afirmar que respecto de Dios no cabe innovación de conocimiento de cosa alguna y que el conocimiento de los singulares va implicado en su ciencia de los universales."

El otro caso es aquel en que Abenarabi profesa abiertamente la herética doctrina de los mismos filósofos que negaban a Dios el libre albedrío (3):

"No es lícito denominar a Dios *libre,* porque Dios no obra cosa

(1) Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática,* 233-282.

(2) *Fotuhat,* I, 364. Cfr. Asín, *Algazel, Dogmática,* pág. 749.

(3) El texto es del *Fotuhat,* citado por Sprenger en su *Dict. of the technical terms,* 555. Cfr. *Inxá* (edic. Nyberg), pág. 10.

alguna por elección libre, sino que todo lo hace según lo que exige y reclama el universo por sí mismo, y el mundo por sí mismo no exige sino este modo de ser que de hecho posee. No es, por tanto, Dios libre."

Claro es que estas audacias contra la fe ortodoxa aparecen casi siempre hábilmente ocultas tras el velo de textos alcoránicos o de hadices, interpretados de manera alegórica. Jamás podrá encontrarse en las obras de Abenarabi un capítulo *expresamente* consagrado a explicar las tesis dogmáticas de su teología esotérica no ortodoxa. Es cierto, sin embargo, que en su prólogo del *Fotuhat* (I, 50) inserta una *Aquidat ahli alijtisás* o *Símbolo de la fe para los elegidos;* pero las tesis o teoremas que contiene son tan breves, están escritas en un estilo tan conciso y con un tecnicismo tan oscuro, que es difícil extraer de ellas datos seguros y completos. Por otra parte, aunque esta *Aquida,* especial para los sufíes iniciados, fué publicada aparte por su mismo autor con el título de *Almaarifa* (Cfr. *Fotuhat,* I, 47, 58), no añadió en ella a dichas tesis explicación ni demostración alguna. Abenarabi se excusa de este silencio diciendo que quien la desee podrá encontrarla esparcida en mil lugares de su *Fotuhat,* en los que incidentalmente alude a esas tesis de su teología esotérica.

El objeto de esta teología es el conocimiento intuitivo de Dios, en lo que de su esencia puede alcanzar el entendimiento humano, ayudado por la iluminación divina. En varios estudios anteriores hemos trazado ya las líneas generales de esta teología esotérica de Abenarabi, que, en suma, no es otra cosa sino un panteísmo mixto de emanatista e inmanente, que parte del concepto plotiniano de Dios-Unidad Absoluta, para explicar luego la multiplicidad aparente de los seres todos del cosmos mediante la emanación decadente y progresiva de las cinco hipóstasis del *Uno*: *Materia espiritual, Intelecto, Alma, Naturaleza* y *Materia corporal* (1). En dichos estudios he señalado asimismo las fuentes neoplatónicas de este panteísmo de Abenarabi y su filiación *masarrí* o pseudoempedoclea. Huelga, por tanto, insistir aquí de nuevo sobre este cuadro general, que el lector podrá

(1) Cfr. Asín, *Mohidín, La Psicología* y *Abenmasarra* (op. cit.).

encontrar en dichos estudios (1). Interesa, en cambio, descender ya de aquellas generalidades del sistema a sus desenvolvimientos analíticos y más particulares. Ya hemos dicho que el propio Abenarabi en el prólogo de su *Fotuhat* se excusaba de demostrar *ex professo* las tesis de su teología esotérica porque a través de los cuatro tomos de dicho libro habíalas ido exponiendo repetidas veces. No era, pues, tarea fácil la de rebuscarlas en la frondosa maraña de los miles de páginas que el *Fotuhat* contiene. Gracias a lecturas pacientes durante años, hemos logrado, no obstante, topar con algunas de esas tesis más características, entresacadas de los pasajes más heterogéneos. Tales como aparecen, sin propósito de sistematización orgánica, vamos, pues, a insertarlas seguidamente, a título de documentos que puedan contribuír a una síntesis futura. Nuestra labor se reducirá tan sólo a traducirlas anotadas y a ordenarlas en serie que se aproxime lo posible a las exigencias de cierta coherencia lógica que, aparentemente al menos, las enlace entre sí. Lo abstruso e insólito del tecnicismo daña no poco a la clara percepción de las ideas de Abenarabi; pero la repetición de las mismas ideas en varios pasajes diferentes ayuda a disipar la oscuridad. No extrañará por esto que para cada tesis aduzcamos reiterados textos del *Fotuhat*.

1.—*La unidad absoluta de la esencia divina.*

El Ser Primero, considerado en sí mismo, sin relación con los demás seres, es una esencia, dotada de unidad numérica, (como todos los seres, incluso los múltiples o compuestos) y de

(1) Después de ellos publicó Nyberg (apud *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabí*, págs. 29-160) un bosquejo del sistema teosófico de nuestro autor, basado sólo en el texto de tres opúsculos: *Inxá, Ocla y Tadbirat*. Ese bosquejo abarca los temas siguientes: El ser y el no-ser y la teoría del conocimiento. Las tres categorías metafísicas. Dios y el mundo. Doctrina general de los atributos. Dios y divinidad. La mitología de los nombres divinos. El cosmos. El hombre. El Profeta y la jerarquía mística. La psicología metafísica. La materia prima. La idea de logos. Huelga notar que estos mismos temas reaparecen y con mayores desarrollos en el *Fotuhat*, del cual extraemos nosotros la doctrina de Abenarabi, en éste como en nuestros anteriores estudios. El bosquejo de Nyberg es interesante, sobre todo, por el estudio que hace de las fuentes de Abenarabi.

unidad metafísica, es decir, de simplicidad, tan absoluta, que de ella no cabe predicar ningún atributo o nombre, ni tampoco negarlo, pues la afirmación y la negación de cualquier predicado, incluso el de la unidad, implica ya asociación de predicado y sujeto, es decir, una esencia múltiple y no una o absolutamente simple.

"De la unidad de la esencia divina, en sí misma considerada, no conocemos cuál sea la *quiddidad* que nos permita formular sobre ella juicio alguno, porque ni ella se asemeja a cosa alguna ni cosa alguna se asemeja a ella. De modo que, para hablar de la esencia de Dios, el hombre inteligente tiene que limitarse a referir las noticias que de parte del mismo Dios se le comunican. Y aun de esas noticias ignoramos la relación que envuelven respecto de Dios, porque ignoramos qué es Dios. Lo único que podemos hacer es creer de El lo que El ha dicho y lo que ha enseñado. Las pruebas filosóficas y teológicas, en efecto, no alcanzan más que a negar de Dios toda semejanza con las criaturas. Este es el método aproximativo, sobre el cual están unánimes la mayoría de los sabios que emplean la investigación racional."

"El que busca la unidad de la esencia divina por la luz de la fe, sobreañadida a la luz de la razón (luz de la fe con que se alcanza la felicidad y que no es fruto de razonamiento alguno, sino únicamente efecto de la protección divina para el hombre que la posee), se encuentra con que el objeto sobre el cual recae su acto de fe es la veracidad de Dios en lo que le ha referido respecto de sí mismo; el objeto de su fe no es más que esto tan sólo. La revelación del misterio envuelto en esas noticias referidas, ya se debe a otra luz, distinta de la luz de la fe, aunque inseparable de ella."

"Esta nueva luz es la que le revela al hombre la unidad de sí propio y la unidad de todo ser, en virtud de la cual unidad se distingue todo ser de los demás. Haya o no haya entre los seres algún atributo común, es forzoso que cada uno de ellos tenga esa unidad individual que lo distinga de todos los otros seres. Pues bien: cuando al místico se le revela esta luz de la unidad individual de los seres, conoce con toda certeza, por dicha luz, que Dios tiene también una unidad que le es propia. Si esta unidad se identifica con Dios mismo, Dios será Uno en esencia (1) y Uno en grado (2)."

"Sabe entonces, con certeza, que la esencia divina tiene una in-

---

(1) احدى الذات, es decir, *simple*.

(2) احدى المرتبة, es decir, *único*.

dividualidad que le es propia, la cual se identifica con ella. Que es lo que quiere decir el verso de Abulatahía" (1):

"En toda cosa hay un signo propio de ella
El cual indica que es única."

"Y este signo es la unidad individual de todo ser cognoscible, igual si es múltiple, que si no lo es, porque también la multiplicidad tiene su unidad peculiar, que jamás la tienen los demás seres."

"La unidad individual de que hablamos es un atributo de negación en realidad, pues no depende de la afirmación de alguien que la suponga en el ser, según opinan algunos de nuestros compañeros. El que dice que él hace uno al Uno, y con estas palabras quiere significar la unidad absoluta y metafísica, no está en lo cierto... El Uno no es uno más que por sí mismo y para sí mismo. Los que siguen el camino de Dios, los místicos, ven que la unidad divina, desde el momento que se la afirma, es ya una asociación, porque el Uno, que lo es por sí mismo, no es Uno por causa de afirmar tú que lo es. No eres, pues, tú quien das firmeza a su Unidad con tu afirmación; antes al contrario, El por sí mismo es quien se afirma; tú conoces que El es Uno, pero no eres tú el que da fuerza a su unidad. Y por eso dice uno de nuestros compañeros que todo el que afirma que Dios es Uno, reniega de El, porque al Uno no es posible hacerlo Uno, no es de ello susceptible; si lo fuera, sería dos: la unidad suya propia y la unidad que le atribuye el que afirma que es Uno; sería, pues, uno por sí mismo y uno por la unidad que otro le afirma. Estaría, por tanto, dotado de dos unidades, lo cual implicaría la negación de que es Uno. Ahora bien: repugna lógicamente afirmar una cosa que envuelve su propia negación."

"De aquí que, en realidad, la unidad de la esencia divina debe compararse con toda propiedad a un reposo (2) exterior e interior. Porque tan pronto como Dios habla, crea, y así que crea, asocia a su unidad otros seres. El reposo, en cambio, es una cualidad de privación; y así le queda a Dios la unidad de su ser, porque no se introduce asociación alguna en ella, sino mediante la creación de las cosas, las cuales, por razón de sus varias esencias, implican determinadas relaciones de naturaleza varia, que a su vez exigen multiplicidad en los conceptos, por más que la sustancia sea una."

---

(1) Poeta clásico, nacido en el Hichaz, en el siglo VIII de J. C., cuyos versos se caracterizan a menudo por cierto fondo filosófico y ascético.

(2) A juzgar por el contexto, parece debiera leerse سكوت (silencio) y no سكون (reposo).

"Esta es la ciencia infusa de la unidad de la esencia divina, ciencia que la razón filosófica no puede alcanzar" (1).

"El místico llega, en su ascensión contemplativa, a un grado en el cual ve intuitivamente que la misma negación de todo antropomorfismo respecto de Dios (*tanzih*), limita, individualiza, concreta a Dios. Extiende la vista por encima del mundo entero, del ideal, del espiritual, del corpóreo, y no encuentra en su contemplación qué conviene negar de Dios. Ya entonces le parece insostenible aquella negación de todo antropomorfismo, que hasta entonces imaginó aceptable; ni tampoco cree sostenible el antropomorfismo (*taxbih*). Ya no hay manera alguna, para él, de denominar a Dios."

"Pues no existe, sino Dios; no existe cosa alguna distinta de El;
No existe sino la Unidad de las Unidades."

"En ese grado, no es aceptable ni el *taxbih* ni el *tanzih*. Negando el *tanzih*, se declara que Dios es indefinible. Negando el *taxbih*, se afirma que Dios es inconmensurable." (2)

2.—*La multiplicidad relativa de los nombres divinos y su influjo eficiente en la existencia de los seres.*

Esta tesis es una de las más características de la teología esotérica de Abenarabi. El tránsito de la unidad absoluta del Ser Primero a la multiplicidad de los seres del cosmos se explica por ella. Los nombres divinos que la revelación islámica consigna son para Abenarabi algo así como las ideas seminales que en la mente de Dios existen *ab aeterno* y a cuya imitación

---

(1) *Fotuhat*, II, 383; Cfr. II, 73, 83, 91, 102.

(2) *Fotuhat*, II, 374. Cfr. *Tarifat* del Chorchani, 141,62 y 7. "Se denomina *Grado de la unidad* (مرتبة الاحدية) aquel en el cual se toma la esencia del ser con la condición de no asociar con ella cosa alguna. Es, pues, el grado en que se destruyen todos los nombres y atributos. También se le llama *suma de la suma* (جمع الجمع), *esencia de las esencias* (حقيقة الحقائق) y la niebla (العماء)".

"La esencia de las esencias es el *grado de la unidad*, que resume a todas las esencias y se la llama también grado del compendio (حضرة الجمع) y del ser."

"*Uno* es el nombre de la esencia [divina], considerada sin la enumeración de los atributos, nombres, relaciones y determinaciones."

"La *Unidad* es la esencia [divina], considerada en cuanto tal [من حيث هي هي], sin negarla ni afirmarla."

vienen a la existencia en el tiempo las varias categorías de los seres particulares. Esta tesis, neoplatónica en su origen, aparece ejemplificada, más bien que demostrada, mediante una bella alegoría teológica, en la cual se imagina cierto consejo de los nombres y atributos divinos, personificados como si fuesen ministros de la Divinidad. Reunidos en parlamento, estudian y discuten el problema de la creación del mundo, cuyas etapas sucesivas son encomendadas a cada uno de los nombres divinos al cual compete su realización. El interés mayor de esta alegoría teológica nace de su sorprendente semejanza con otra que Lulio empleó, en su *Liber de civitate mundi,* aunque para fines morales y no metafísicos. Como Abenarabi, Lulio también imagina que en presencia de Dios tiene lugar un concilio o parlamento de los diez y seis atributos divinos (que él llama *dignitates,* voz que es traducción de la arábiga *hadra,* usada por Abenarabi). Ante este consejo comparece Lulio, acompañado de las virtudes teologales y cardinales, para exponer los males del mundo, que está a punto de perecer, víctima de los pecados mortales y de los enemigos del alma. Cada virtud, primero, y cada atributo o *dignidad* de Dios, después, van tomando la palabra sucesivamente para dar su opinión y proponer el remedio oportuno. Lulio, acabado el concilio, recibe de la justicia divina el encargo de ir a la Curia romana y a los príncipes cristianos a presentarles el acuerdo tomado por el consejo de las divinas dignidades, para que el mundo no sea destruído por Dios en pena de sus pecados. Excúsase Lulio con los fracasos repetidos de toda su vida, pues en todas partes se le hace objeto de befa, y termina resolviéndose a ir a los sarracenos para convertirlos a la fe católica, ya que los cristianos no le hacen caso. Se ve, pues, por este somero resumen, que Lulio aplicó a un objetivo moral el mismo artificio literario que Abenarabi imaginó para demostrar su teoría del influjo de los nombres divinos en la creación del cosmos (1).

---

(1) El ms. luliano que contiene el *Liber de civitate mundi* existe en la biblioteca Vaticana. Cfr. Ramón de Alós, *Los catálogos lulianos* (Barcelona, 1918), pág. 10. Debo a la amabilidad del señor Alós el generoso préstamo de la copia fotográfica del ms., cuyo breve resumen doy arriba.

"Están dotados los nombres divinos del lenguaje de acción que suponen sus respectivas esencias. Aplica tu atención a escucharlo. Pero no estimes que en los nombres divinos haya multiplicidad numérica, ni tampoco suma real [cuando leas esta narración alegórica que voy a hacer]. Porque lo único que quiero presentar aquí es el modo orgánico con que están ordenadas entre sí unas esencias inteligibles que, si son muchas en número, no es por razón de sus entidades individuales, sino por razón de sus relaciones."

"La esencia de Dios es, en efecto, una sola y simple, por razón de sí misma; pero conocemos —por razón de nuestra propia existencia, indigencia y contingencia— que necesitamos de un Ser que resuelva esta nuestra contingencia y en el cual se funde nuestro ser; conocemos que entre este fundamento y nuestra existencia tienen que establecerse forzosamente relaciones varias, a las cuales el autor de la revelación divina llama *Los Nombres bellísimos* (nombres que Dios mismo se ha aplicado a sí propio, dentro de la acepción que tienen privativa de Dios, es decir, en cuanto exclusivos de su Ser necesario). Tras esta previa aclaración diré acerca del origen del influjo decisivo de Dios para resolver la contingencia del mundo meramente posible, lo que sigue:"

"A presencia de Dios tuvieron una reunión los nombres divinos. En ella, examinadas las esencias y significados de cada nombre, vieron que reclamaban por su naturaleza la manifestación, en la realidad, de los objetos por cada nombre significados, a fin de que la individualidad de cada nombre quedase bien distinguida por sus efectos; porque el creador (que es el decretador, el sabio, el organizador, el distinguidor, el productor, el informador, el conservador, el vivificador, el mortificante, el fin último, el remunerador y todos los otros nombres divinos, examinaron sus propias esencias y no vieron que existiese criatura ni cosa gobernada, ni separada, ni conservada, y dijeron: "¿Cómo haríamos para que apareciesen estas cosas concretas, las cuales sirviesen de manifestación de nuestros conceptos y fuesen la epifanía de nuestro imperio?"

"Dirigiéronse entonces los nombres divinos (que, después de creado el mundo, son exigidos por algunas esencias de éste) al nombre *el productor* y le dijeron:"

"¿Puede ser que vengan a la existencia esas cosas concretas y así se manifiesten al exterior nuestros conceptos y quede afirmado nuestro imperio? ¡Porque en el modo de ser que nosotros ahora po-

---

Nótese que uno de los capítulos del libro lleva por título *De consilio divinarum dignitatum*. Sobre la voz *dignitas* y su modelo árabe (*hadra*), cfr. Asín, *Abenmasarra*, 155. Abenarabi resume la alegoría de los nombres divinos en su *Inxá* (edic. Nyberg), pág. 37.

seemos no cabe suponer influjo alguno nuestro!" Respondió *el productor*: "Eso es de la competencia del nombre *el poderoso,* pues yo estoy subordinado bajo su vigilancia."

"Porque el origen de todo esto arrancó de que los seres contingentes, en el estado de su no-ser, vinieron como mendigos a hacer una humilde petición a los nombres divinos, diciéndoles: "La nada nos tiene privados de vista: ni nos vemos los unos a los otros, ni tampoco podemos conocer el derecho que sobre nosotros seguramente tenéis. Si vosotros hicieseis que se manifestaran al exterior nuestras individualidades concretas, si nos revistierais con el manto del ser, nos haríais un gran beneficio y nosotros os rendiríamos el homenaje de glorificación y engrandecimiento que os es debido. Además, vuestro imperio sería algo real y verdadero, si nosotros fuésemos algo manifiesto *en acto;* porque ahora vosotros sois nuestros reyes, pero sólo *en potencia* y aptitud. Por consiguiente, lo que os pedimos, más es para vosotros aún que para nosotros."—"Esto que dicen los seres contingentes —respondieron los nombres divinos— es exacto en verdad." Y se resolvieron a pedirlo, como antes hemos explicado. Así, pues, que llegaron al nombre *el poderoso,* díjoles éste: "Yo estoy bajo la vigilancia de *el volente.* De modo que yo no doy el ser a un individuo de vosotros sin que *el volente* lo individualice. Por sí mismo el ser posible no me es a mí posible, antes de que *el ordenador* le traiga a ese ser contingente la orden de su señor. Cuando le manda que le haga existir y le dice "Se", entonces ya me es a mí, por su esencia, posible, y quedo ya relacionado con su efección, e inmediatamente lo hago existir. Marchaos, pues, al nombre *el volente* y puede ser que él decida y haga que prepondere la hipótesis del ser sobre la del no-ser. Entonces nos reuniremos *el ordenador, el elocuente* y yo, y os haremos existir."

"Marcháronse, pues, los seres contingentes al nombre *el volente,* y le dijeron: "Hemos pedido al nombre *el poderoso* que diese la existencia a nuestros individuos; pero él encomienda este asunto a ti. ¿Qué decides?" Este les respondió: "Verdad dijo *el poderoso;* pero yo no tengo noticia alguna de lo que el nombre *el sabio* haya juzgado respecto de vosotros, es decir, si en su ciencia preexiste *ab aeterno* el designio de vuestra creación —y, en este caso, yo decidiré— o no preexiste; porque yo estoy subordinado a la vigilancia del nombre *el sabio.* Idos, pues, a él y contadle vuestra historia."

"Fuéronse entonces al nombre *el sabio* y le refirieron lo que había dicho *el volente.* Respondió *el sabio*: "Dijo verdad *el volente.* Pues bien: en mi ciencia preexiste, efectivamente, el designio de vuestra creación; pero la buena educación exige antes otra cosa, pues hay una Realeza, digna de todo respeto, que nos vigila y que es el nombre *Dios.* No tenemos, pues, otro remedio que pre-

sentarnos a El todos, ya que El ocupa el grado jerárquico de la unión."

"Reuniéronse, pues, los nombres todos en presencia de *Dios,* el cual les dijo: "¿Qué tenéis?" Refiriéronle la historia y El les contestó: "Yo soy un nombre que compendia y resume las esencias de todos vosotros; pero no soy otra cosa que un signo representativo de una realidad, que es una Esencia Sacrosanta dotada de atributos de perfección, meramente negativos. Esperadme, pues, que voy a entrar a ver a la realidad significada por mí."

"Penetró a donde esta realidad estaba y le refirió lo que los seres contingentes habíanle dicho y lo que los nombres divinos habían tratado entre sí. Respondióle: "Sal y di a cada uno de los nombres que se pongan en relación con lo que en los seres contingentes reclame la esencia de cada nombre; porque yo soy simple por mí mismo, en cuanto a mi ser. Los seres contingentes no reclaman más que relacionarse con mi grado; pero los nombres divinos tienen todos ellos su grado; y el mío propio es el del nombre *el simple,* nombre en el cual, tomado en su sentido esencial y absoluto, no comunica conmigo ni uno tan sólo de los nombres divinos, de los grados jerárquicos y de los seres contingentes."

"Salió el nombre *Dios* y, acompañado del nombre *el locuente,* interpretó a los seres contingentes y a los nombres todo lo que la Esencia le había ordenado. En consecuencia, pusiéronse en relación *el sabio, el volente, el locuente* y *el poderoso,* y apareció el primero de los seres contingentes, en virtud de la acción individualizadora de *el volente* y el designio de *el sabio.*"

"Pero, tan pronto como los individuos concretos aparecieron, manifestándose ya en la realidad objetiva los influjos de los nombres divinos, y tan pronto como unos seres dominaron y sometieron a otros en virtud de sus respectivas relaciones con dichos nombres, surgió entre aquéllos tan grande disputa y litigio que dijeron: "Mucho nos tememos que nuestra armónica organización se destruya y volvamos a la nada en que yacíamos." Y seguidamente llamaron la atención de los nombres divinos acerca de este peligro que a los seres les había sido sugerido por dos de los nombres, *el perspicaz* y *el organizador,* y les dijeron: "Si vuestras influencias sobre nosotros estuviesen ajustadas, ¡oh, nombres!, a una medida fija y obedeciesen a un criterio determinado por un jefe, al cual os sometierais todos y que se encargase de conservar nuestro ser y vuestro influjo sobre nosotros, con seguridad que sería mejor para nosotros, y para vosotros. Id, pues, a *Dios,* a ver si El pone al frente de todos vosotros a uno que señale a cada cual un límite infranqueable. De otra manera, pereceremos nosotros y quedaréis vosotros ociosos."

"Realmente lo útil y lo discreto es eso", dijeron los nombres di-

vinos. Y lo hicieron así; pero pensaron que para aquel asunto les bastaba con el nombre *el organizador* y a él se lo encomendaron. Este exclamó: "Yo lo arreglaré"; y después de entrar adonde *Dios* estaba, salió trayendo una orden divina para el nombre *el señor,* al cual le dijo: "Haz lo que la conveniencia reclame, para que continúen existiendo los individuos concretos de estos seres contingentes." Y tomó por ministros, que le ayudasen a realizar aquella orden, a *el organizador,* como primer visir, y a *el distinguidor,* como visir segundo" (1).

"La mayor parte de los sabios, según Dios, es decir, los que por contemplación conocen la esencia real de las cosas, no se explican de otro modo el origen del mundo, sino atribuyéndolo a la dependencia que el mundo guarda, desde toda la eternidad, con la ciencia divina; es decir: Dios dió el ser a aquello que *ab aeterno* sabía que El había de darle el ser. Hasta aquí llega el conocimiento de la mayoría de los hombres en este problema. Mas nosotros, y aquellos a quienes Dios ha ilustrado como a nosotros, nos hemos enterado de algo más que eso. Y es lo siguiente":

"Cuando tú examinas el mundo y analizas sus esencias y relaciones, encuentras que estas relaciones y esencias son limitadas en número; que de los grados y categorías de las cosas hay una cantidad fija; que los géneros todos se reducen a dos: seres semejantes y seres diferentes. Cuando te has dado cuenta de ello, piensas que esto debe de tener su misterio sutil y su razón admirable, cuya esencia no pueden alcanzar los más perspicaces razonamientos y especulaciones, porque tiene que ser fruto de la ciencia infusa."

"Sábete, pues, que *los Nombres bellísimos* de Dios son los que influyen en este mundo y son las llaves del *Ser Primero,* llaves que nadie conoce sino El (2). Cada esencia de este mundo tiene uno de los nombres divinos como señor propio suyo. Entiendo por *esencia* a cada esencia común a todos los individuos de un género. Y digo que el señor de cada esencia es uno de los nombres, al cual aquélla sirve como esclava y bajo cuyo imperio existe. Y aunque te parezca que a veces un solo ser reúne en sí los nombres de muchos

---

(1) *Fotuhat,* I, 421. Para precisar mejor la función encomendada a estos dos *visires,* conviene saber que sus nombres están derivados de este texto alcoránico (XIII, 2): يدبّر الامر يفصّل الايات, en el cual los verbos دبّر *gobernar* y فصّل *distinguir,* tienen según Abenarabi (*Fotuhat,* III, 389), el valor respectivo de *decretar* y *realizar.*

(2) Llama a los *Nombres* "llaves" porque con ellos *abre* Dios el mundo, es decir, crea.

seres, no es como tú te imaginas, porque si examinas ese ser encontrarás en él tantos aspectos o puntos de vista como corresponden a los varios nombres que lo denominan. Esos aspectos son las esencias a que me refiero. Sirva de ejemplo un ser cualquiera simple, indivisible; v. g., el átomo corpóreo. En él se conciben esencias numéricamente distintas, que exigen otros tantos nombres divinos. En efecto: considerado el átomo en cuanto a su creación, supone el nombre divino *el poderoso;* la perfección y el esmero con que ha sido creado depende de *el sabio;* su individualidad propia depende de *el volente;* su objetividad *extra mentem* supone *el vidente,* etcétera, etc. De modo que, aun tratándose de una cosa simple, tiene todos estos aspectos y otros muchos que no he señalado. Cada uno de ellos, a su vez, tiene otros muchos aspectos, los cuales dependen de otros tantos nombres divinos, y que yo denomino *esencias segundas,* cuya determinación precisa es difícil, mucho más por el método de la ilustración mística."

"Examinando, pues, tan sólo las esencias *madres,* de que no es posible prescindir, advertiremos que sus correspondientes nombres, que también son como las matrices de todos los nombres, es fácil investigarlos, y con esta averiguación quedará cumplido nuestro objeto, porque será después factible el pasar desde estas madres a sus hijas, lo mismo que el reducir las hijas a sus madres."

"Cuando examinas las cosas todas cognoscibles en el mundo superior e inferior, encuentras que los siete nombres divinos, apellidados *atributos* por los teólogos, las comprenden a todas ellas, en su significado. Esto lo hemos explicado por extenso en nuestro libro titulado *Formación de los círculos* (1). Pero en este libro [es decir, en el *Fotuhat*] no es mi propósito tratar de estas siete *madres,* llamadas *atributos,* sino tan sólo de aquellas *madres* que son necesarias para explicar la creación del mundo. Los siete nombres *madres* son el *vivo,* el *sabio,* el *volente,* el *poderoso,* el *locuente,* el *generoso* y el *justiciero.* Estos nombres son como las *hijas* de otros dos: el *organizador* y el *distinguidor.*"

"El *vivo* implica tu inteligibilidad, antes y después de tu existencia real (2). El *sabio* implica en su concepto la equilibrada perfección de tu ser; y, antes de que fueses creado, a él hay que atribuír el decreto y plan de que existieses. El *volente* es la causa de tu individuación. El *poderoso* explica tu no-ser. Al *locuente* hay que atribuír tu eternidad. El *generoso* es la razón suficiente de tu

(1) Cfr. *Autobiografía cronológica,* § 19.

(2) Es decir: esta realidad que en ti existe (y que también existió en ti antes de tu creación), tu inteligibilidad se explica sólo porque Dios es un ser *viviente,* y por tanto, *inteligente,* o, mejor, *consciente.* Cfr. *Mácsad,* de Algazel, pág. 95.

creación efectiva. Al *justiciero,* en fin, hay que recurrir para explicar el rango o grado que ocupas en la jerarquía de los seres."

"Los nombres divinos fundamentales, desde otro punto de vista, es decir, sin relación al mundo, son *cuatro* solamente: El *vivo,* el *locuente,* el *oyente* y el *vidente.* En efecto: con sólo suponer que Dios oye su propio verbo interior y ve su propia esencia, queda ya completo su ser esencial sin relación al mundo."

"La causa que impulsó a los nombres matrices a dirigirse al nombre *Dios* en súplica de que crease a los seres individuales del mundo, fueron todos los demás nombres divinos. Dos fueron los primeros que se levantaron a pedir la existencia del mundo: el *organizador* y el *distinguidor,* a ruegos del nombre *el rey.* Tan pronto como ambos orientaron su influjo en dirección al principio del cual había de traer su origen el Paradigma o modelo (*mitsal*) que existe en el seno del nombre *el sabio,* vino a la existencia este Paradigma, sin que esto quiera decir que a su existencia precediese la nada con anterioridad temporal, pues tan sólo le precede con anterioridad de grado o naturaleza, como la salida del sol precede al principio del día con anterioridad de grado y no de tiempo, ya que ambos fenómenos son simultáneos, pero el uno es causa del otro. De esta misma manera hay que entender el origen del Paradigma."

"Y cuando aquellos dos nombres ejercieron su influjo de síntesis y análisis sobre el mundo (sin que a este influjo precediese en ambos ignorancia de él), y tan pronto como la forma del Paradigma fué producida en el seno de *el sabio,* este nombre se puso en relación con el Paradigma, igualmente que se había ya puesto en relación con la forma, de la cual había sido hecho el Paradigma, por más que esa forma era invisible, puesto que no existía, según explicaremos en el capítulo de la existencia del mundo."

"Por tanto, dichos dos nombres son los primeros del mundo. El nombre *el organizador* es el que determina con certeza el momento temporal de la creación decretada *ab aeterno.* Pónese entonces en relación con este momento el nombre *el volente,* sin salirse de los límites que le ha fijado *el organizador* al producirlo y organizarlo. Pero ambos nombres no hacen nada de la creación del Paradigma en el seno de *el sabio,* sin la cooperación de los restantes nombres, si bien éstos cooperan tras el velo de dichos dos (a los cuales, por ello, se les debe el nombre de jefes) y sin darse cuenta de que cooperan hasta tanto que comienza a existir la forma del Paradigma. Entonces, cuando los nombres ven en este Paradigma las esencias que contiene análogas a ellos, se ven arrastrados por ellas a amarlas apasionadamente; pero aunque cada nombre ama con pasión a la esencia que le es análoga en el Paradigma, no

puede obrar sobre ella, porque el modo de ser del Paradigma no es capaz de recibir dicho influjo. Aquel deseo, aquel amor es, pues, el que les mueve a los nombres a pedir, a procurar, a apetecer la creación de la forma concreta de aquel Paradigma, a fin de que aparezca, de modo manifiesto, el imperio de ellos y sea una verdad la realidad de su existencia; porque no hay cosa que más preocupe al poderoso que el no encontrar otro poderoso a quien dominar para humillarlo bajo su imperio y realizar así el triunfo de su poder; ni hay tampoco más grave preocupación que la del rico que no encuentra a nadie que necesite de su riqueza."

"Así, pues, todos esos nombres dirigiéronse a sus jefes, es decir, a los siete que hemos antes mencionado, pidiéndoles con instancia la creación de la realidad concreta de ese Paradigma que ellos han visto en el seno de *el sabio,* y la cual se llama *el mundo.* Cuando los nombres todos dirigiéronse a los jefes y éstos al nombre *Dios,* éste fué a la *Esencia divina* (en cuanto independiente de los nombres) pidiéndole llevase a la realidad lo que a El le pedían los nombres. Y el Ser benéfico y generoso otorgó aquel favor diciéndole: "Dí a los jefes que se pongan en relación con el hecho de la "creación del mundo, según lo que de cada uno de ellos reclame "su esencia." Salió entonces a ellos el nombre *Dios* y contóles lo sucedido. Con lo cual ellos volviéronse presurosos, alegres y regocijados. Y así continuaron sin cesar. Y dirigieron sus miradas a la realidad que mencionaremos en el cap. 6.º de este libro y crearon el mundo, según explicaremos en los capítulos siguientes" (1).

"Los nombres bellísimos de Dios son relaciones. Pero unos son como los jefes y otros como los guardias suyos. Unos son necesarios a los seres contingentes con necesidad natural. Otros no son necesarios. Otros dicen relación a Dios con más fuerza que a las criaturas."

"Los necesarios absolutamente al ser contingente son: *el viviente, el sabio, el volente* y el que por revelación esotérica se denomina *el locuente,* y por razón filosófica, *el poderoso.* La existencia de estos cuatro es exigida esencialmente por las criaturas. En estos cuatro se funda la φύσις o naturaleza del cosmos, en la cual, a su vez, se fundan los cuatro elementos, y en éstos las cuatro calidades físicas, y en éstas las cuatro categorías ontológicas: sustancia, accidente, tiempo y espacio."

"Todos los nombres restantes son como guardias de estos cuatro. A ellos siguen en orden dos nombres: *el distinguidor* y *el organizador.* Tras ambos vienen *el generoso* y *el justiciero*" (2).

---

(1) *Fotuhat,* I, 128. Cfr. II, 74-75; 463.
(2) *Fotuhat,* III, 576.

He aquí ahora el catálogo que en otro pasaje del *Fotuhat* (II, 523) redactó Abenarabi de los nombres divinos que ejercen un determinado influjo en la existencia de los seres todos del mundo ideal y real, eterno y temporal, celeste y sublunar, asignando a cada nombre su efecto correspondiente.

El Nuevo (البديع).—El Intelecto primero.

El Suscitador (الباعث).—El Alma universal.

El Oculto (الباطن).—La Naturaleza universal.

El Postrero (الآخر).—La Materia universal.

El Manifiesto (الظاهر).—El Cuerpo universal.

El Sabio (الحكيم).—La Forma universal.

El Comprensor (المحيط).—El Trono divino.

El Generoso (الشكور).—El Escabel divino.

El Rico (الغنى).—La esfera suprema, no estrellada: la producción de los días, debida al movimiento de ella.

El Predestinador (المقدّر).—La esfera de las estrellas fijas y de las mansiones celestiales: la determinación de las formas de las estrellas en la concavidad de esta esfera, y la determinación de ella para ser suelo del paraíso y techo del infierno.

El Señor (الربّ).—La esfera del cielo 1.° y del *Loto del término* y su planeta.

El Perspicaz (العليم).—La esfera del 2.° cielo y su planeta.

El Dominador (القاهر).—La esfera del 3.er cielo y su planeta.

La Luz (النور).—La esfera del 4.° cielo, que es el corazón del cuerpo del mundo compuesto. Item: la creación del sol, acompañada de la creación del día y la noche, y la infusión de los espíritus particulares en los fetos humanos.

El Formador (المصوّر).—El 5.° cielo y su planeta: aparición de las formas de los espíritus, cuerpos y conocimientos; el hermoseamiento del mundo.

El Definidor (المحصي).—El 6.° cielo con su planeta: el equilibrio y justa ponderación del mundo.

El Enérgico (المتين).—El cielo 7.°, que es el de este mundo de acá abajo, y su astro, que es la luna.

El Opresor (القابض).—El *éter*, que es el *fuego* elemental, y las estrellas cadentes que de él se engendran.

El Viviente (الحيّ).—El aire, principio vital del mundo, y los meteoros fríos, como la nieve, etc., que en él se manifiestan.

El Vivificador (المحيي).—El agua, materia vital del mundo.
El Mortificador (المميت).—La tierra elemental.
El Eximio (العزيز).—Los minerales.
El Conservador (الرزاق).—Los vegetales.
El Humillador (المذلّ).—Los animales irrracionales.
El Fuerte (القوي).—Los ángeles.
El Sutil (اللطيف).—Los genios buenos y los malos.
El Sintetizador (الجامع).—El hombre.

"Entiéndase que cada uno de estos nombres influye en el origen de su respectivo efecto, no *exclusiva,* sino *principalmente,* pues en todos los efectos influyen *todos* los nombres divinos que dicen relación al mundo, aunque en mayor grado unos que otros" (1).

3.—*Realidad de los universales.*

Los nombres divinos, a cuya imitación y por cuyo influjo existen las cosas singulares del cosmos, tienen realidad en estas cosas singulares y en sí mismos, aunque tal realidad no implica su multiplicación numérica (2).

"Has de saber que las cosas universales, los atributos comunes a Dios y al hombre, por cuya virtud se verifica el enlace entre ambos, aunque no tengan existencia en sí mismos, fuera del entendimiento, por ser cosas inteligibles, cognoscibles, que indudablemente están en la mente y tienen, por lo tanto, la existencia esa mental, permaneciendo ocultas, sin poder existir fuera de la mente, en cuanto inteligibles, sin embargo, no dejan de ser, a la vez, no se privan de ser, realidades individuales. A ellas compete toda afirmación e influjo, porque son la forma de los nombres divinos y, por ende, la causa de todo lo que existe real e individualmente. Es más: los individuos de las cosas reales, lejos de distinguirse de las cosas universales, se identifican con ellas, sin dejar de ser estas cosas universales inteligibles en sí mismas. Son, pues, algo exterior y manifiesto, en cuanto que son los individuos reales, y algo interior y oculto, en cuanto que son inteligibles. Siendo esto así, resulta que todo ser individual tiene su apoyo o fundamento en las cosas universales, las cuales ni pueden dejar de estar

(1) *Fotuhat,* II, 615.

(2) *Fosús* (op. cit.), pág. 27. El texto, oscuro y abstruso, va interpretado con ayuda del comentario de este libro de Abenarabi, debido al famoso sufí Balí Efendi († 960 de la hégira).

en el entendimento, ni pueden existir en la realidad con un modo de existir que les prive de ser inteligibles. Tanto si el ser individual es temporáneo, como si no lo es, su relación con las cosas universales es una sola y la misma. Lo que hay es que en esta cosa universal se refunden los juicios que afirmamos de las cosas sigulares por razón de las varias *quiddidades* de éstas. Así, por ejemplo, en la relación del *sabio* respecto del *saber* o en la del *viviente* respecto de la *vida*, la vida es una *quiddidad* inteligible, y la ciencia es otra distinta. Ahora bien; decimos de Dios que tiene ciencia y yida y que es sabio y viviente, y esto mismo decimos del ángel y del hombre. Y la esencia de la vida es una misma, en ambos casos, y la de la ciencia también es una misma; la relación de ambas, respecto del sabio y del viviente, es una misma también; y, sin embargo, de la ciencia de Dios decimos que es eterna, y de la del hombre, temporal. ¡Mira, pues, qué cosas ha engendrado la relación! ¡Mira bien este mutuo enlace entre los inteligibles y las cosas singulares! Así como la ciencia es la causa de que el sujeto en quien reside se llame sabio, así este sujeto es causa de que la ciencia sea temporal, si aquél lo es, o eterna si aquél lo es. Por donde resulta que el universal y el singular se influyen recíprocamente con sus juicios... Reciben, en efecto, los universales, de parte de los singulares, los juicios antedichos; pero, en cambio, jamás reciben de ellos la multiplicación numérica y división en partes, porque esto es imposible respecto de los universales, que, por su esencia, existen en todo sujeto del cual se predican. Así, la humanidad, en todos y cada uno de los individuos de esta especie, no se divide ni multiplica numéricamente por la multiplicación de los individuos, ni deja tampoco de ser, por eso, un inteligible."

4.—En qué sentido es verdad el teorema plotiniano que afirma que del Uno no procede sino uno.

En varios pasajes del *Fotuhat* toca Abenarabi este tema, aunque siempre de pasada y en términos oscuros. Parece distinguir en estos pasajes dos especies de unidad: unidad metafísica o identidad y unidad numérica o simplicidad. La primera no repugna a la multiplicidad real del ser compuesto. La segunda no repugna a la multiplicidad lógica de relaciones predicadas del ser simplicísimo. Esta última unidad es propia de Dios. De aquí se infiere que del Uno absoluto, que es Dios, no repugna que proceda la multiplicidad de los seres del cosmos.

"Afirman los filósofos que "del efecto primero, aunque sea sim-

ple, nace la multiplicidad solamente por virtud de los tres *conceptos relativos* que en él existen, es a saber: los conceptos de su *causa*, su *entidad propia* y su *contingencia*..." Pero les diremos: "Eso, es decir, la existencia de estos tres conceptos, os es forzoso admitirla igualmente en la causa primera, aunque también es simple. Luego ¿por qué sostenéis que de ella no puede nacer sino un ser simple? Por tanto, o estáis obligados a conceder que de la causa primera procede inmediatamente la multiplicidad, o que el ser simple procede también del efecto primero. Y ninguna de estas dos tesis concedéis vosotros" (1).

"No conozco a nadie más ignorante en el mundo, que aquel que dice: "No procede del ser *Uno* sino *uno*", a pesar de que quien tal sostiene habla de *causalidad*, y el concepto que nuestro entendimiento forma cuando decimos que un ser es causa de otro ser, es un concepto distinto del de la realidad de aquel ser."

"¿No ves acaso cómo los teólogos de todas las religiones reveladas atribuyen el predicado de *divinidad* al Ser que da la existencia a lo contingente, y el concepto que envuelve la *divinidad* no es el concepto que envuelve la *esencia?* La *unidad* de Dios es algo real e inteligible, pero que no puede ser expresado sino mediante una *reunión de conceptos*, aunque la inteligencia la conciba perfectamente. Porque hay en ella la unidad de ese conjunto de conceptos y la unidad propia de cada uno de éstos."

"¿No ves también cómo la revelación de la esencia *una* de Dios no es posible en modo alguno, y, sin embargo, en Dios no hay nada que no sea esa esencia *una?* (2) No se concibe influjo de parte de un ser, que sea *uno*, sin cierta pluralidad, sea eterno o temporal. Por tanto, ¿cómo desconocen los hombres inteligentes esto, que es más evidente que el sol? ¿Cómo dicen que del Ser *Uno* no procede más que lo uno, y añaden que Dios es *Uno* de todos los modos que se le considere? Ellos saben perfectamente que un modo de considerar a Dios es las relaciones y, según la opinión de otros, los atributos. Por tanto, unos afirman que en Dios hay relaciones y otros afirman que en Dios hay atributos. ¿Dónde está, pues, ese *Uno* de todos los modos que se le considere?"

"El que busque ese *Uno* absoluto no conseguirá otra cosa que caer en la perplejidad, porque no se podrá ver libre de la pluralidad y de la muchedumbre esta: el que busca y la cosa buscada. ¿Cómo, pues, podrá negar la multiplicidad, si él juzga de sí mismo que es buscador, y de lo que él busca juzga que es cosa buscada?" (3).

---

(1) *Fotuhat*, I, 52.

(2) Y esto no impide el que Dios se revele.

(3) *Fotuhat*, I, 899.

"La unidad es propia de Dios; la unificación, propia del hombre, no la unidad. Porque el hombre, en efecto, no puede ser concebido por el entendimiento, sino con relación a otro ser, y jamás por sí solo; luego jamás podrá poseer el hombre la unidad. En cambio, Dios puede ser concebido como unidad, además de ser concebido por relación, porque el *todo* es suyo; diré mejor, El es el mismo *todo,* no una totalidad colectiva, sino una *quiddidad* simple, de la cual procede la muchedumbre. Y esto último no cabe afirmarlo con verdad, sino privativamente respecto de Dios. Es decir, que, a excepción hecha de la unidad de Dios, es siempre verdad que del Uno no procede jamás sino una sola cosa: así lo exige por necesidad la luz del entendimiento humano. Y si respecto de Dios no es así, débese esto a que la unidad de Dios está fuera del alcance de la luz de la razón. De modo que la unidad, de la cual no puede proceder más que una sola cosa, es la unidad que el entendimiento humano concibe. Mas la unidad de Dios no está sometida al juicio del entendimiento; porque, ¿cómo había de estar sometido a este juicio Aquel que crió al juicio y al juez?" (1)

"Dios es la causa de todo ser. Todo ser es *uno* y no cabe decir que sea dos. Dios es también *Uno.* Luego del *Uno* no procede sino lo *uno.*"

"Este es el verdadero sentido del teorema: "Del *Uno* no procede sino lo uno". Aunque de El procede la pluralidad del cosmos, no procede sino lo uno. Esto no lo alcanzan sino los hombres de Dios; aunque los filósofos lo afirman en otro sentido diferente, yerran" (2).

"El ser que da a otro la existencia no produce otra cosa que aquello que él es. ¿No ves acaso cómo los filósofos dicen que no viene a la existencia, de parte del *Uno,* sino lo que es *uno?* Mas el mundo es múltiple; luego no puede proceder, sino de lo múltiple, y no existe en Dios la muchedumbre, sino por razón de los nombres divinos. Luego el mundo es *uno,* con unidad de muchedumbre, no con la unidad que exige por su esencia. Además, los filósofos, aunque afirman que es uno lo que procede del *Uno,* cuando ven que la muchedumbre ha procedido de El y que ellos han sostenido que es uno, se ven obligados a considerar en ese *Uno* varios modos o conceptos relativos, numéricamente distintos, y de los cuales procede la muchedumbre. Pues bien: la relación entre esos modos y el *Uno* es idéntica a la que ponemos nosotros entre los nombres divinos y Dios; y así puede ya explicarse la emanación de la muchedumbre respecto de Dios, como realmente procede. Porque así como la muchedumbre tiene una unidad que se llama *unidad de muchedumbre,* también el *Uno* tiene

(1) *Fotuhat,* II, 40.
(2) *Fotuhat,* II, 571.

una muchedumbre que se llama *muchedumbre del Uno,* que es la que hemos explicado. El es, pues, uno-múltiple y el múltiple-uno" (1).

5.—*En qué sentido Dios es causa del mundo.*

Abenarabi intenta sugerir, más que demostrar, la necesidad de la existencia del mundo como emanación de Dios. En otros términos, pretende explicar el origen del mundo como consecuencia necesaria derivada de su principio. Coincide en esto con los neoplatónicos y con los filósofos musulmanes que negaban la creación o educción del mundo de la nada por un acto libre de la voluntad divina. Para llegar a esta consecuencia, Abenarabi, tras un análisis de los conceptos metafísicos de causa y efecto, condición y condicionado, intenta demostrar que la relación del mundo respecto de Dios es la del efecto a la causa, porque aun los mismos teólogos ortodoxos ponen en la ciencia divina el principio de la existencia del mundo, y tienen que confesar que éste no puede menos de existir para que la ciencia divina sea infalible. El sofisma es evidente porque escamotea la intervención de la divina voluntad, indispensable dentro de la dogmática ortodoxa y que neoplatónicos y filósofos suprimían. Para paliar la heterodoxia de su punto de vista, Abenarabi se apresura a añadir que esta necesidad de la existencia del mundo no implica la simultaneidad o coeternidad con su principio, pues el mundo no deja nunca de ser contingente y asimismo el tiempo, que no puede concebirse sin el mundo; Dios, en cambio, es el único Ser necesario. De aquí que no pueda concebirse más que un principio o causa del mundo, porque repugna que un ser sea efecto de dos causas. La demostración de esta última tesis ofrece caracteres de sutileza metafísica dignos de ser notados. Abenarabi procura dar matiz ortodoxo a toda esta doctrina, poniendo de relieve su importancia para comprobar el monoteismo de la teología ortodoxa.

¿"Cuál es el principio del cual procede totalmente la existencia del mundo, de modo que pueda decirse con verdad que el mundo no existe, sino por virtud de él?"

(1) *Fotuhat,* IV, 294.

"Si la realidad, a la cual se deba verdaderamente la existencia del mundo, es una *causa,* exigirá por su propia esencia la existencia de su efecto. Y si esto es así, ¿cabe o no cabe admitir que el efecto tenga dos o más causas? Claro es que esta última cuestión sólo es problemática ante la razón filosófica, no ante el testimonio positivo de la revelación. Y una vez admitida la muchedumbre numérica de las causas, ¿quiere esto decir que todas y cada una de ellas hayan de ser realidades concretas y objetivamente distintas, o acaso podrán ser meras relaciones de un solo objeto real?"

"Existen también efectos, cuya existencia depende de una o varias *condiciones* antecedentes. A estas dos entidades (1) se las designa con el nombre común de *principio;* pero es distinto el concepto de la *condición* y el concepto de la *causa.* Ahora bien: la necesidad que el mundo tiene de un principio que le dé la existencia, ¿es la necesidad del efecto respecto de la causa, o la necesidad de lo condicionado respecto de la condición? Adviértase que cualquiera de estas dos maneras de necesidad excluye a la otra; porque la causa exige por su propia esencia el efecto, mientras que la condición no reclama por su esencia a lo condicionado. El conocer, por ejemplo, está condicionado por el vivir, y, sin embargo, de la existencia de la vida en un sujeto no se sigue necesariamente la existencia del conocimiento en él. En cambio, no ocurre lo mismo entre el conocimiento y el cognoscente, pues el conocimiento es causa de que el sujeto sea cognoscente; por eso, si se quita el conocimiento, deja también de ser cognoscente el sujeto. De modo que en esto se asemeja la causa a la condición, ya que negada la vida se niega el conocimiento, como negado que el sujeto conozca, se niega también el conocimiento; pero se distingue la causa de la condición, porque, negado el conocimiento, no por ello se debe negar la vida. Son, pues, estas dos categorías inteligibles perfectamente distintas: una se llama *causa* y otra *condición.*"

"Esto sentado, la relación del mundo, en cuanto existente, respecto de Dios, ¿es la del efecto a su causa, o la del condicionado a su condición?"

"A juicio de las dos escuelas [la teológica y la filosófica] repugna que dicha relación sea la del condicionado. En efecto: del condicionado no decimos nunca que sea preciso que exista; lo único que decimos es que, cuando él existe, es preciso que exista su condición, que es el principio de su ser. Ahora bien; respecto del mundo, decimos, siguiendo la doctrina de los teólogos *axaríes,* que no puede menos de existir, puesto que la ciencia divina conoce al mundo *ab aeterno* y repugna que suceda algo contrario a lo cono-

(1) Es decir, a la *causa* y a la *condición.*

cido por Dios. Y eso no puede decirse de lo condicionado. Asimismo, siguiendo la doctrina opuesta, la de los filósofos, también es forzoso que exista el mundo, porque Dios, por su esencia, reclama la existencia del mundo; de modo que éste no puede menos de existir, mientras Dios posea su esencia. Lo contrario de eso sucede también con la condición. De modo que no hay diferencia alguna entre el teólogo *axarí* y el filósofo, en cuanto a la necesidad de la existencia del mundo por otro. Llamemos, pues, *causa* al nexo eterno entre la ciencia divina y el ser del mundo, como el filósofo llama *causa* a la esencia divina. No hay diferencia."

"Pero de esto no debe inferirse la simultaneidad absoluta entre el efecto y su causa, pues aquí la causa es indudablemente anterior al efecto con prioridad de naturaleza, tanto si tomamos por causa del mundo a la ciencia eterna de Dios, como a la esencia divina. Y no cabe concebir, entre el ser necesario por su esencia y el ser contingente, intervalo temporal, ni siquiera suponerlo, puesto que estamos hablando del comienzo del ser contingente, y el tiempo pertenece a la categoría de los seres contingentes; de modo que si el tiempo es algo objetivo, hay que juzgar de él como de los demás objetos contingentes; y si no es algo real, sino tan sólo una relación, esta relación comenzará a existir (con un comienzo ideal, no real) al comenzar a existir el efecto. Luego, no concibiéndose prioridad temporal entre Dios y el mundo, sólo resta la prioridad de categoría. No es razonable que el comienzo de la criatura esté en el mismo grado de Dios, como tampoco es razonable que el efecto, en cuanto producido por la causa, esté en la misma categoría que ésta."

"Resulta de aquí que el teólogo, al establecer dicha relación entre la ciencia eterna de Dios y la existencia del objeto por ella conocido, tropieza por necesidad en el mismo escollo del cual huye y por el cual reprocha al filósofo que habla de la causa, al explicar este mismo problema. La ciencia eterna de Dios reclama esencialmente la existencia de su objeto, por necesidad ineludible, sin que se pueda concebir separación alguna entre éste y aquélla, ni aun por hipótesis."

"He aquí, pues, cómo te acabamos de llamar la atención sobre alguno de los aspectos de este problema. El mundo no cesa jamás de pertenecer a la categoría de la contingencia, igualmente cuando no existe que cuando existe. Y Dios jamás deja de estar en la categoría del Ser necesario por su esencia, tanto si el mundo existe como si no existe. Si el mundo entrase en la categoría de la necesidad *à se*, seguiríase por fuerza la eternidad del mundo o su simultaneidad, dentro de esta categoría, respecto del ser necesario por sí, que es Dios. Pero no ha entrado en esa categoría, sino que se ha quedado en su grado de ser contingente, que necesita de otro ser

que le dé la existencia, que lo cause; el cual es Dios. No resta, pues, otro criterio inteligible para distinguir a Dios de la criatura que la distinta categoría de sus respectivos seres (1). Por él diferenciamos a la criatura, de Dios. Entiéndelo."

"Por lo que respecta a la otra cuestión sobre si cabe concebir, por la razón natural, que haya dos causas para un sólo efecto, o si no cabe concebirlo, diré: "No cabe concebirlo, pues si el efecto es uno, una sola debe ser la causa, ya que la causa es inútil, si no ejerce influjo alguno en el efecto."

"Si acaeciera que fuese de condición del efecto el poseer una cualidad en cuya virtud el efecto fuera efecto de tal causa (sin que cupiese que tal causa fuera causa de aquel efecto mismo, sino poseyendo este efecto dicha cualidad esencial, de modo que esta cualidad sea necesaria para el ser del efecto), no se seguiría entonces de aquí que dicha cualidad esencial hubiera de ser causa suya. Porque, a la verdad, esa cualidad es un atributo de la cosa, y la cosa no es causa de sí misma, ya que esto conduciría a afirmar que la causa se identificaba con el efecto, y que la cosa era anterior, en orden, a sí misma. Y esto es absurdo. Como también lo es que la cosa sea causa de sí misma."

"Ahora bien; si el mundo no poseyese en sí mismo una cualidad en cuya virtud es susceptible de que se predique de él el ser y el no-ser con igualdad absoluta (2), no podría ser con verdad efecto de su causa, la cual hace que prepondere respecto de él uno de los dos extremos posibles sobre el otro. Porque efectivamente, lo imposible no es capaz de recibir el atributo de la existencia. Luego Dios no podría ser causa suya. Pero es absurdo suponer que el hecho de ser el mundo contingente, sea la causa del mundo."

"También es absurdo que una cosa tenga dos causas, porque, si el influjo de la causa en el efecto es la existencia de éste, ¿qué papel va a desempeñar en el efecto la otra causa, cuando su existencia ha sido ya producida por una de las dos, sin que le quede a la otra influjo alguno que ejercer?"

"Y si alguien dijera que el efecto es producido por la asociación o concurso de ambas causas, responderé: "Luego cada una de ellas, separada de la otra, no será causa ni merecerá tal nombre, puesto que repugna el que el ser causa la causa dependa de otro ser y consista en otro ser distinto de ella."

"Y si se me dijere: "¿Qué obstáculo se opone a que la causa sea la asociación misma?", diré que la cosa debe ser causa de su efecto, solamente por sí, no por otro ser distinto, porque entonces ella sería efecto de este otro ser, el cual le comunicaría la causa-

(1) Es decir, *Ens à se* (Dios) y *Ens ab alio* (Criatura).

(2) Esta cualidad es la *contingencia* o *mera posibilidad*.

lidad, y lo adquirido por comunicación de otro no es atributo *propio* del ser. Porque si decimos que la causa es la asociación de ambas causas, no hay término medio entre los dos extremos de este dilema: o esa asociación es una entidad sobreañadida a la esencia de cada una de ambas causas, o se identifica con ellas. Esta última hipótesis no cabe, puesto que nosotros concebimos perfectamente la individualidad de cada una de las dos causas, sin concebir su asociación. Luego es forzoso que esta asociación sea algo sobreañadido a ellas. Ahora bien; este algo sobreañadido tiene que ser una de estas cuatro cosas: algo real; algo irreal; algo ni real ni irreal; algo real e irreal a la vez. Esta última hipótesis es evidentemente absurda. Tampoco es posible que sea algo real, porque esto nos conduciría a un proceso sin fin o a un círculo vicioso, y además ese algo real sería la verdadera y única causa (1). Repugna también que sea algo irreal, porque lo irreal es una pura privación y a ésta no puede atribuírse influjo alguno. Imposible, en fin, que sea algo ni real ni irreal, como las relaciones, pues éstas carecen de *quiddidad* en la existencia, ya que son meras anexiones que se innuevan; y mal puede una cosa innovada ser causa de aquello respecto de lo cual ella es una innovación. Luego repugna racionalmente que un efecto tenga dos causas."

"Una vez que ya sabes esto, resulta que la más concluyente prueba de la unidad de Dios está en el hecho de que es causa del mundo. Sólo que el texto de la revelación no autoriza a emplear esta palabra *causa*. Por eso no la empleamos, ni denominamos a Dios con ella. Esta es la unidad esencial de Dios, que excluye de El todo compañero. Dice Dios (*Alcorán*, XXI, 22): "Si hubiese en ambos mundos otros dioses además de Alá, de seguro que se destruirían." Es decir, no habrían venido a la existencia el mundo superior, el cielo, y el mundo inferior, la tierra. Graba, pues, bien esta cuestión en tu espíritu, pues es muy útil para excluír de Dios toda asociación y toda limitación. Dios, en efecto, ni tiene límite en su esencia ni compañero en su imperio" (2).

6.—*Causa material, ejemplar y final del mundo.*

Establecida en la tesis anterior la relación de causalidad necesaria que liga al mundo con Dios, pasa ya Abenarabi a ex-

(1) El texto, por su sutileza y concisión técnica, no es fácil de interpretar con toda precisión; pero entiendo que la idea del autor es que, si la asociación fuese algo real, distinto de las dos causas asociadas, ella sería la única causa que el adversario trata de negar.

(2) *Fotuhat*, I, 340.

plicar su teoría emanatista, tema casi único de toda su teología, sobre el cual vuelve con insistencia reiterada en las páginas del *Fotuhat*. Los pasajes que a continuación insertamos dan el esquema o compendio de toda la teoría, que en tesis posteriores desarrolla por extenso: existe una materia espiritual universalísima, *alhabá*, común a Dios y al mundo, de la cual y en la cual éste ha sido hecho por emanación de la luz divina, que, al reflejarse sobre aquélla, produce al *Intelecto*, primer ser emanado, que viene al ser a imitación del modelo existente en la divina ciencia y para manifestar las verdades que ésta contiene.

"Capítulo sexto. Sobre el conocimiento del origen de la creación espiritual: cuál sea el primer ser que en ella viene a la existencia; qué materia *ex qua et in qua* deba asignarse a ese ser; cuál es el prototipo o modelo a cuya imitación ha sido hecho; cuál es la causa final del agente y del efecto."

"Explicación sucinta por modo de compendio:

"El origen de la creación es el polvo atómico que por el aire flota [*alhabá*]."

"El primer ser que en ella existe es la esencia mahomética misericordiosa, de la cual se predica el asiento sobre el trono del Misericordioso, que es el Trono divino; la categoría del *ubi* no la limita, porque no existe todavía espacio."

"¿De qué ha sido hecha? Ha sido hecha de la esencia, bien de todos conocida, la cual no puede ser calificada ni con el ser ni con el no-ser."

"¿En dónde ha sido hecha? En el polvo atómico que por el aire flota [*alhabá*]."

"¿A imitación de qué modelo ha sido hecha? A imitación del modelo subsistente en Dios mismo y que se denomina *la ciencia que Dios tiene de sí propio*."

"¿Para qué ha sido hecha? Para la manifestación de las verdades o esencias divinas."

"¿Cuál es su fin? La depuración de la mezcla. Así conoce cada mundo la porción que le corresponde de su origen, sin ninguna confusión" (1).

"Dentro del *alhabá*, el ser más próximo a la luz divina por su aptitud para recibirla, es la esencia de Mahoma, denominada *el Intelecto*. Con éste quedó ya comenzado el mundo por completo. El

(1) *Fotuhat*, I, 151-152. La respuesta, por extenso, a la 1.ª cuestión, o sea al origen de la creación, puede verse traducida más abajo, en el artículo 7.º "La materia universal, común a Dios y al mundo."

fué el primer ser que se manifestó en la realidad. Luego su ser procede de aquella luz divina y del *alhabá* o esencia universal."

"En cuanto al modelo, a imitación del cual el mundo ha sido hecho, pero sólo en síntesis, es la ciencia subsistente en Dios mismo. Dios, en efecto, nos conoce con la ciencia que de sí propio tiene; y nos ha creado según y como El nos conoce. Nosotros, con la forma concreta que actualmente tenemos, existimos en su ciencia. Es indudable que una forma, semejante a esta que ahora poseemos, es la que subsiste en la ciencia divina; porque, de no ser así, habríamos adquirido esta forma por casualidad, y no de intento, ya que Dios no la conocía. Mas es imposible que forma alguna salga del no-ser al ser por casualidad. Luego si Dios no hubiese conocido y querido esta forma concreta, no nos hubiese creado con ella. De otra parte, Dios no tomó esta forma de algún otro ser distinto de El, porque consta que existía Dios y ningún otro ser con él. Luego sólo resta afirmar que Dios dió el ser a aquella forma que se le aparecía manifiestamente en sí mismo. De consiguiente el conocimiento que Dios tiene de nosotros es el conocimiento que tiene de sí mismo. Mas este último es un conocimiento eterno, al cual no ha precedido la nada. Luego igualmente lo es el conocimiento que de nosotros tiene. Por tanto, nuestro modelo —si se identifica con la ciencia que Dios tiene de nosotros— será eterno, con la misma eternidad de Dios, pues que es un atributo suyo, y a la excelsa naturaleza divina repugna suponerla sujeto de atributos temporales" (1).

7.—*La materia espiritual, común a Dios y al mundo.*

Esta tesis es la más característica del sistema de Abenarabi. En otro lugar (*Abenmasarra,* 59-63, 73-74, 111-114) hemos explicado su origen y alcance. Partiendo de un texto de las *Enéadas* de Plotino, en que se afirma la existencia de una materia espiritual, común a todos los seres del mundo de los inteligibles, esta tesis debió aclimatarse ya entre los neoplatónicos de la decadencia alejandrina y pasar luego a los místicos musulmanes, autorizada con el nombre de Empédocles. Abenmasarra el cordobés la introduce en España y la trasmite al neoplotanismo judío de Avicebrón y a los sufíes panteístas, precursores y maestros de Abenarabi. En los pasajes del *Fotuhat,* aquí traducidos,

(1) *Fotuhat,* I, 154.

se pone bien de relieve cómo Abenarabi aprovecha y amplía la tesis plotiniana dándole un alcance panteísta bien palmario. Concebida por los griegos la materia o *hyle* como el principio pasivo y potencial de todo ser, cuya perfección y actualidad se debe a la forma, fácilmente pudieron ya los neoplatónicos distinguir cuatro especies de materia, con sólo ampliar metafóricamente el significado recto de dicha voz: 1.ª, la materia, propiamente dicha, que Abenarabi llama *artificial,* v. gr., el hierro, respecto de los artefactos férreos; 2.ª, la materia *física,* que es común a los cuatro elementos o cuerpos simples; 3.ª, la materia *universal prima,* que es común a todo cuerpo, compuesto o simple; 4.ª, la materia *espiritual,* es decir, la que Plotino supuso como *substratum* común a todo ser contingente, cuerpo o espíritu. Abenarabi, extremando la generalización, supone una 5.ª materia, llamada esencia de las esencias o esencia universal, *substratum* común de todo ser, así contingente como necesario. Dios y el mundo, según Abenarabi, coinciden en tener esencia y existencia; aquélla se identifica con ésta en Dios, que es ser necesario, al revés de la criatura, que es ser contingente; pero a pesar de tan cardinal diferencia, el principio *esencia* es común a ambos, y ese principio común es lo que Abenarabi considera como algo pasivo y potencial, como materia o *hyle* del Todo. De ella, por consiguiente, cabe predicar toda forma, eterna y temporal, existente e inexistente, real e irreal. No es difícil ver en esta tesis y en su demostración la finalidad panteista de su autor; la unidad de la substancia.

Este panteísmo inmanente aparece también ejemplificado bajo símbolos emanatistas. Concebida casi siempre esa esencia, común a Dios y al mundo, como una materia (el polvo atómico, el yeso, la *hyle*), actualizada por la forma, que es la luz divina, no faltan, sin embargo, otros pasajes del *Fotuhat,* aquí también traducidos, en que se la representa bajo la imagen de una nube, niebla o hálito, espiración pasiva de Dios que, movido de compasión amorosa hacia la indigencia esencial de los seres meramente posibles, emite un suspiro, que es ese hálito misericordioso, primera epifanía de su esencia, en la cual reciben luego los seres posibles la realidad objetiva, de que carecen, me-

diante la iluminación de Dios, que hace las veces de la forma (1).

"Dios es el ser absoluto, porque ni es efecto ni causa; es ser por su esencia; conocer a Dios equivale a conocer que existe, porque su existencia no se distingue de su esencia. Sin embargo, es incognoscible en cuanto a esta última; lo único que se conoce es sus atributos de perfección. La realidad esencial de su ser es imposible conocerla por argumentos ni pruebas racionales, y es indefinible, porque ningún ser se le asemeja."

"Hay una *esencia universal* (*al-haquicat al-coliya*) común a Dios y al mundo, de la cual no cabe predicar el ser ni el no-ser, ni puede decirse que sea temporal ni eterna, puesto que en el Ser Eterno es eterna y en el temporal es temporal, según que se predique dicha esencia de uno u otro ser. No pueden ser conocidos los seres cognoscibles, sean eternos o temporales, hasta conocer esta esencia. No existe esta esencia, hasta que existen las cosas de las cuales ella es predicada. Así, si existe una cosa *non ex nihilo praecedenti* (como la existencia de Dios y sus atributos), entonces se dice de aquella esencia que es un ser eterno, porque de Dios se predica aquella esencia. En cambio, si existe una cosa *ex nihilo* (como la existencia de todo lo que no es Dios, es decir, lo temporal que existe por otro), entonces se dice de aquella esencia que es temporal. Ella existe en todo ser esencialmente, pues no es susceptible de división; no hay en ella todo ni parte. A conocerla separada de la forma no alcanza prueba ni argumento alguno."

"De esta esencia universal ha venido a la existencia el mundo, mediante Dios; pero ella antes no existía. Dios nos ha dado la existencia sacándonos de un ser eterno; y así ha afirmado de nosotros la eternidad. Así también debes saber que de esta esencia no se puede decir que es anterior al mundo, ni éste posterior a ella. Sólo cabe decir que ella es la raíz de los seres en general, la raíz de la sustancia, la esfera que envuelve la vida, la esfera circundante inteligible, *el Dios en el cual el mundo ha sido creado* (2). Si de ella dijeres que es el mundo, tendrás tanta razón como si dijeres que no lo es, o dijeres que es Dios y que no es Dios. De todo esto es ella susceptible."

"Se multiplica numéricamente, mediante la multiplicidad numérica de los individuos del mundo, y se exime de las impurezas del mundo, mediante la pureza de Dios."

---

(1) A los pasajes aquí traducidos pueden añadirse los del *Inxá* (edic. Nyberg), págs. 16-19, 24, y del *Tadbirat*, 122.

(2) Nótese la audacia panteísta de esta fórmula.

"Si quieres un símil de ella, que te la aproxime a tu comprensión, mira la *ligneidad* en el tronco, en la silla, en la caja de plumas, en el púlpito y en el arca. Igualmente mira la *cuadratura,* o cualquier otra figura, en las cosas cuadradas, como el arca, la sala, la hoja de papel. La *ligneidad* y la *cuadratura* están real y esencialmente en cada uno de esos individuos. Igualmente los colores, como la blancura del vestido, de la perla, del papel, de la grasa, de la harina: está en todos estos individuos, sin que la blancura inteligible se divida hasta el punto de poder decirse que el blanco del vestido sea una parte de aquella blancura; antes al contrario, hay que decir que esta misma blancura esencialmente aparece o se manifiesta en el vestido, lo mismo que en el papel. Y esto mismo que he dicho de la *ligneidad,* cuadratura y blancura, debe decirse de la ciencia, poder, voluntad, oido, vista y de todas las cosas. Y ya te he explicado con esto lo que sea la *al-haquicat al-coliya,* de la cual hablo por extenso en mi libro, titulado *Inxá al-dawair wal-chadáwil*" (1).

"La existencia de la *esencia universal* sólo puede conocerse mediante símiles."

"Existía Dios, sin que cosa alguna coexistiese con El. El ahora es idéntico a antes: por crear el mundo, no ha resultado en El atributo alguno que antes no tuviese; antes de crearlo, tenía ya los atributos y nombres con que sus criaturas le llaman."

"Cuando Dios quiso la existencia del mundo y su creación, conforme al conocimiento del mundo que El tenía en virtud de la ciencia de sí propio, este acto de su voluntad sacrosanta influyó en El, determinando una especie de iluminación que, partiendo de su esencia como de principio, fué a caer sobre la *esencia universal,* que se llama *alhabá* (el polvo atómico que por el aire vuela) y que viene a ser como el yeso que echa el albañil para producir en él las figuras y formas que quiere. Este es, pues, el primer ser en el mundo. Alí ben Abitálib y Sahl ben Abdalá hacen ya mención de él y lo mismo otros místicos, capaces de ver por intuición la verdad real (2). Después de esto, Dios iluminó con su luz ese *alhabá* (que los filósofos llaman *hyle* o materia del Todo), en la cual el mundo entero existe en potencia y capacidad. De aquella luz [comunicada por Dios a la materia universal] cada cosa recibe en el seno de la materia la cantidad que le permite su propia virtud y disposición, como los rincones de una habitación reciben la luz de la lámpara [en cantidad proporcional a la aptitud de cada rincón]; y según tam-

(1) *Fotuhat,* I, 153. Cfr. *Autobiogr. cronol.,* § 19.
(2) Cfr. *Abenmasarra,* 80, 114.

bién la proximidad de cada cosa a aquella luz, es mayor en cantidad e intensidad la iluminación que recibe" (1).

"Esta sustancia, como la *naturaleza,* no tiene realidad positiva en el ser, aunque en ella es donde se manifiestan las formas. Es, pues, inteligible, no existente con realidad individual. El nombre de *alhabá* (el polvo atómico que vuela por el aire) se lo dió Alí ben Abitálib. Nosotros lo llamamos *al-ancá,* el fénix (o pájaro fabuloso), porque, lo mismo que este pájaro, es esa sustancia: se oye hablar de ella, se entiende qué es, pero no tiene existencia en concreto, ni se conoce su esencia sino por símiles."

"Así, por ejemplo, esta sustancia puede decirse que es toda cosa que por su esencia reciba las formas diferentes que le sean propias, y que esencialmente exista en cada una de las formas. Los filósofos la llaman *hyle*" (2).

"Este inteligible, considerado en cuanto que en él se manifiesta el ser real susceptible de la influencia de la *naturaleza* y que se llama *cuerpo universal,* ocupa en la jerarquía de la emanación el cuarto lugar, tras el *intelecto universal.* Pero esto, repito, sólo en cuanto considerado como apto para recibir la forma propia del cuerpo. En cambio, considerado en su propia esencia o *quiddidad,* no ocupa el cuarto lugar, ni tiene el nombre dicho, sino que su nombre adecuado es "*la esencia universal*", que es el espíritu de todo ser-verdad, el cual ser deja de ser tal verdad, tan pronto como se le priva de esta *esencia universal.*"

"Es *universal,* porque es el resultado de la abstracción de las circunstancias o caracteres concretantes, como ocurre con otros términos universales, v. gr., ciencia, vida, etc."

"Cuando a esta esencia única universal se le atribuye por relación una cosa particular, entonces le nace un nombre. Y si de esta cosa se predica la eternidad, también se predica de aquella esencia; y si el tiempo, también. Pero de ella, en sí misma considerada, ni se predica el *ser,* pues que no tiene realidad positiva, ni el *no-ser,* pues que es inteligible; no se le llama *temporal,* puesto que el Ser Eterno no es susceptible de tal calificativo, ni puede ser sujeto de cosas temporales; pero tampoco se le llama *eterna,* porque del ser temporal se predica esta esencia y de lo que es temporal no cabe predicar la eternidad, ni el Ser Eterno puede subsistir en el temporal. Así, pues, ni es eterna, ni es temporal. Cuando el ser temporal toma a esta esencia por atributo suyo, esta esencia se llama temporal; y cuando el Ser Eterno, se llama eterna. Es, pues, eterna en lo eterno y temporal en lo temporal, esencialmente, porque por

(1) *Fotuhat,* I, 154.
(2) *Fotuhat,* II, 568.

su esencia se corresponde con todo ser que la toma por atributo. Es lo mismo que pasa con la ciencia: es atributo de Dios y de la criatura; y de la ciencia de Dios se dice que es eterna, porque su sujeto lo es; en cambio, de la ciencia de la criatura se dice que es temporal, porque su sujeto lo es, ya que no existía y después existió. De modo que el atributo *ciencia* sigue la condición del sujeto, por cuanto que el concepto del atributo no se manifiesta en el sujeto, sino después de existir éste. Mas el atributo, en sí mismo considerado —la *ciencia,* en este ejemplo—, no sufre cambio en su propia esencia. El existe esencialmente en cada uno de los sujetos, pero sin tener existencia real y positiva, más que la propia del sujeto al cual se atribuye. Es, en suma, algo ideal o inteligible, no real. He aquí otro símil, tomado de las cosas sensibles: la blancura en toda cosa blanca; la negrura en toda cosa negra, y así de todos los colores. Y lo mismo, de las figuras: la cuadratura en toda cosa cuadrada; la redondez en toda cosa redonda; la octogoneidad en toda cosa octógona. La figura existe por su esencia en toda cosa figurada, en cuanto a su *quiddidad,* por razón de su inteligibilidad; lo que los sentidos perciben, no es la *figura,* sino tan sólo la *cosa figurada,* porque la *figura* es algo inteligible. Si la cosa figurada fuese la figura, no aparecería ésta en toda cosa figurada; y sabido es que la cosa figurada *A* no es la cosa figurada *B*."

"Tal es el símil sensible, aplicable a las esencias universales comunes a Dios y a las criaturas. Así pues, también este inteligible [de que ahora tratamos: la materia universal] recibe en su sustancia las formas, mientras él permanece invariable en su inteligibilidad. Lo percibido por nosotros es únicamente la forma, no otra cosa. Y la forma no subsiste, sino en este inteligible."

"Porque, en general, no hay ser real que no sea ser inteligible o *ideal,* considerado en cuanto al sujeto en que su forma aparece, y ser *real* en cuanto a su forma. ¿No ves acaso cómo de Dios se predican y a El se atribuyen nombres y atributos, todos los cuales se predican también de la criatura? Y esos nombres se refieren a cada uno de esos sujetos, en la medida en que la esencia de cada sujeto lo reclama: de Dios se predican con anterioridad, porque Dios es anterior en el ser; del mundo, con posterioridad, porque es posterior. Pero, fuera de esto, de Dios se dice que existe y que está dotado de vida, ciencia, poder, voluntad, palabra, oído y vista; y del hombre creado se dice igualmente lo mismo, sin diferencia alguna. Y la ciencia —en su *quiddidad*—, y la palabra y todos los atributos tienen para el entendimiento una sola esencia, aunque nadie niegue que difieren entre sí unos de otros en su concepto, pues que el efecto del poder difiere del de los demás atributos; pero la realidad es una sola. Después, también es verdad que la

esencia del atributo es siempre una misma, pero su definición difiere, según que Dios se lo aplica a sí mismo especialmente, o según que del hombre se predica. Mas esta esencia no deja jamás por eso de ser inteligible, ni es capaz la razón de negar su existencia, porque su concepto no cesa jamás de existir en toda forma."

"El sujeto, pues, inteligible, que recibe la forma del *cuerpo universal,* es el que aquí hemos explicado, y es su materia *alhabá.* El *cuerpo universal* que recibe la *figura universal* es la materia o *alhabá* de esta figura, porque el *cuerpo universal* es el que por su esencia recibe las figuras y en quien cada una de éstas aparece. Mas en la figura (universal) no existe nada del *cuerpo universal,* ni éste se identifica con aquélla. Los elementos [tierra, agua, aire y fuego] son materia, respecto de los cuerpos físicos, y ésta es la *materia física.* El hierro y cosas semejantes son materia, respecto de cada uno de los artefactos que con él se fabrican, como el cuchillo, la espada, lanza, hachuela y llave, todos los cuales son formas accidentales o figuras. Y a esto se llama *materia artificial.*"

"Estas [las materias] son, pues, *cuatro,* según los sabios; pero la raíz de todas ellas es *el Universal* o *El Todo,* al cual hemos consagrado este capítulo. Y nosotros hemos añadido la *Esencia de las esencias,* que es la que en este capítulo hemos dicho que comprende dentro de sí a Dios y a la criatura. De ella no ha hecho mención ninguno de los que se consagran a la especulación, excepto los hombres de Dios. Solamente aluden a algo semejante a esto los *motáziles,* cuando dicen que Dios habla con la *eloquibilidad,* conoce con la *escibilidad,* puede con la *potencialidad,* por huír de afirmar atributos sobreañadidos a la esencia de Dios, a fin de eximir a Este de toda imperfección" (1).

"Antes de que Dios crease a las criaturas —sin que antes de El existiese tiempo— existía El en el seno de una *niebla* (*al-amá*) que ni tenía aire encima ni debajo de sí. Esa niebla fué el primer sujeto de la manifestación divina, puesto que en ella penetró la luz de la divina esencia, y cuando aquella niebla se tiñó de esta luz, surgieron en ella las formas" (2).

"La niebla es el principio de todos los individuos pertenecientes a la categoría del *ubi* (الأين = τὸ ποῦ) (3). De ella traen su origen todas las circunstancias de lugar, y las de rango o grado, en aquellos seres que no son susceptibles de ocupar un lugar físico, pero sí un lugar moral (de influencia). De esa niebla nacen los

(1) *Fotuhat,* II, 568-569.

(2) *Fotuhat,* I, 192.

(3) Quiere decir que la determinación de *lugar* no existía antes de que Dios diese el ser a esta niebla.

substratos o sujetos que han de recibir las formas corpóreas, así sensibles como fantásticas. Ella es un ser noble, puesto que su elemento esencial constitutivo es Dios. Ella es, en efecto, el Dios con el cual ha sido creado todo lo que no es Dios. Ella es, en efecto, la idea en la cual tienen *existencia de afirmación* y residen las individualidades de los seres posibles. Ella es susceptible de la categoría del *ubi* y de las circunstancias de lugar, grado y rango, y del nombre de *sujeto*" (1).

"El oceano de la *niebla* es como un crepúsculo neutro (*barzaj*) entre Dios y las criaturas. En su seno, el ser contingente o posible recibe los atributos de poderoso, sabio, etc., y todos los nombres divinos. En su seno, Dios recibe los atributos de las criaturas... Dios desciende y la criatura asciende" (2).

"La primera cosa afirmada, respecto de la *quiddidad* de Dios, es el *hálito* (*náfas*) de su misericordia. Este hálito es la primera manifestación de Dios, densa, pero diáfana y luminosa. Tan pronto como este hálito se separa de su origen (que no es cosa distinta de él) y queda constituído por Dios en fundamento de relaciones locales respecto de El (pues que, antes de ese hálito, de Dios no podían predicarse esas relaciones), adquiere ya existencia lógica el *vacío*. Después crea Dios en esa *niebla* (3) todas las formas del mundo. La forma de esta niebla y, por tanto, la forma del mundo en conjunto, es la circular esférica. En el seno de esa esfera nebulosa van volando los ángeles que rodean el Trono de Dios. Ese hálito divino circula a través de todas las formas del mundo. El es el cuerpo verdadero, universal, físico, la forma bajo la cual se manifiesta la virtud de la *naturaleza*. Respiró Dios y vino a la existencia la niebla. Sobre la niebla no existía sino Dios. Debajo de ella no existía cosa alguna; pero después aparecieron en ella las cosas. La niebla es, pues, la raíz de las cosas y de las formas todas. A su vez, ella es la primera rama que apareció de la raíz" (4).

"A Dios se le atribuye el ser. Ningún ser contingente tiene este atributo. Más diré: Dios es el mismo ser. Dice, en este sentido, el Profeta: "Era Dios y ninguna cosa con El". Es decir: Dios es ser y ninguna cosa del mundo es ser. El comienzo, es decir, la aparición del mundo en el ser de Dios, la narra Dios como una obra de sí mismo. He aquí cómo: Dios amó ser conocido, para hacer al mundo el favor de que lo conociese. Mas El sabía que no podía ser conocido, en cuanto a su *quiddidad*, ni en la manera como El mismo se

(1) *Fotuhat*, II, 374.
(2) *Fotuhat*, I, 51. Cfr. II, 81-83.
(3) Identifica, pues, el *hálito* con la *niebla*.
(4) *Fotuhat*, III, 551.

conoce. Sabía también que el mundo no es capaz de conocer de Dios otra cosa que ésta: Dios es incognoscible. Pero esta cantidad de ciencia de Dios es la que Alí define diciendo: "La impotencia de percibir es una percepción", porque ya se sabe algo: que en la realidad existe una cosa incognoscible, que es Dios. [Esta incapacidad de conocer a Dios afectaba] principalmente a los seres posibles o contingentes, que no tenían aún realidad *ad extra,* sino únicamente entidad positiva [de afirmación ideal], coeterna con el Ser Necesario. [Quiso, amó, Dios otorgar a esos seres posibles la *realidad* del conocimiento de Dios que ellos tenían sólo en potencia]. Y cuando Dios tuvo ese acto de amor a nosotros, como el amor engendra por necesidad la compasión del amante para consigo mismo (1), y como además se observa que el que suspira encuentra en su suspirar un descanso o consuelo de la pena que la compasión implica, resulta que la emisión del suspiro es la satisfacción de la compasión que el sujeto se tiene a sí mismo. Luego lo que Dios emitió *ad extra* [en aquel acto de amor] no fué otra cosa que la misericordia, la cual abarca a todo ser y extiende su influjo sobre el mundo que ha sido y el mundo que ha de ser hasta lo infinito."

"La primera forma que recibió este suspiro o hálito del Misericdioso fué la forma de la *niebla.* Esta es un vapor misericordioso, en cuyo seno está la misericordia, o mejor, que se identifica con ella."

"Es la primera circunstancia local que el Ser de Dios recibe. Dios es, respecto de ella, como el corazón respecto del hombre. Después, la sustancia de esa niebla toma las formas de los espíritus y del mundo entero. Ella es lo oculto y secreto de Dios, que se manifiesta; y se manifiesta en ella misma y por ella el mundo" (2).

"Si no fuese por la espiración del aire pulmonar y por las disposiciones particulares de los órganos bucales, no existirían las letras en concreto. Si no fuese por la estrechez y por la angustia, no tendría razón de ser la espiración del hálito del Misericordioso, pues esta espiración es la que hace cesar aquella angustia y estrechez, es decir, la nada. En efecto; cuando el ser contingente conoce su contingencia, mientras existe en el estado de no-ser, experimenta la angustia de la pasión de existir realmente, según recla-

---

(1) El que ama, desea satisfacer su amor, y mientras no lo satisface, padece, y de aquí nace la compasión que se tiene a sí mismo.

(2) *Foiuhat,* III, 560-1. Cfr. *Tarifat del Chorchaní,* 140: "Se denomina *Grado nebuloso* (المرتبة العماءية) a aquel que resume en sí, como en cifra, los grados todos de la jerarquía divina y mundana: inteligencias, almas, universal y particulares, especies de naturaleza, etc., hasta las últimas manifestaciones del ser."

ma su propia esencia, y de poseer su porción correspondiente de bien. Entonces, el Misericordioso hinche con su hálito aquella angustia y le da el ser, puesto que con su espiración ha hecho cesar en el ser contingente su no-ser. Y este es el origen de todo ser, menos Dios, ya que todo ser, menos El, es contingente. El hálito del Misericordioso es, pues, el que da el ser a las formas de los seres contingentes, como el hálito humano da el ser a las letras. Luego el mundo entero es palabra de Dios, por razón de este hálito" (1).

"Entre el ser y el no-ser hay un tercera cosa, de la cual no se predica el ser ni el no-ser, el tiempo ni la eternidad. Ella se corresponde eternamente con el Ser Eterno, Dios, de tal modo que de ella repugna, como de Este, predicar su anterioridad y su posterioridad respecto del mundo. Dije mal: le repugna más todavía, puesto que no es un ser, y la eternidad y el tiempo son relaciones que envuelven para la inteligencia una cierta *quiddidad* real, y esta cosa tercera es algo abstracto, sin concreción alguna de prioridad o posterioridad, pues de ella no se predica ni siquiera el ser o el no-ser. Tampoco se le puede atribuír la relación de totalidad o parcialidad, pues no admite aumento ni disminución. Lo que antes dije —que le repugna más todavía que a Dios— se debe a que no es ni ser ni no-ser, y por eso no se le puede decir, como a Dios, el primero y el último. Dije eso también, porque respecto de esa tercera cosa, el mundo ni le es posterior, ni tampoco se le corresponde en lugar, ya que el lugar es del mundo, mientras que esta cosa tercera es la raíz del mundo y la raíz de la sustancia impar y la esfera de

---

(1) *Fotuhat,* II, 603. Cfr. *Tarifat del Chorchaní,* 166:

"El *hálito misericordioso* significa el ser universal, que se extiende o dilata sobre los seres individuales en concreto, y la *materia* que sustenta las formas de las cosas existentes. Al primer significado se subordina el segundo. La expresión empleada es por analogía con el hálito humano que se diversifica por las formas de las letras, aunque él sea, en sí mismo, aire puro y simple. Es también lo que llaman *naturaleza* los filósofos. A los seres individuales se les llama *palabras,* por analogía con las palabras orales que se forman con el hálito humano en los diversos órganos del aparato vocal. También se les llama así, porque las palabras son signos representativos de las ideas intelectuales, como los seres individuales son signos que denuncian la existencia de su Hacedor, los nombres y atributos de Este y todas las perfecciones positivas que corresponden a su esencia. También se les llama así, porque cada ser individual ha venido a la existencia en virtud de la palabra divina "¡Sé!"; por eso se aplica a los seres individuales la denominación de *palabras,* como se aplica al efecto el nombre de su causa."

la vida y el Dios-Verdad, en el cual el mundo ha sido creado, ya que todo cuanto es mundo procede del ser abstracto, y de esta tercera cosa es de quien aparece y se manifiesta el mundo."

"Esta cosa tercera es la esencia de las esencias del mundo, universales e inteligibles o que existen en la mente. Ella aparece eterna en el Ser Eterno, y nueva en el ser temporal. Si dices que esta cosa es el mundo, verdad dices; y si dices que es la Verdad Eterna, Dios, también dices verdad. Si dices que no es ni el mundo ni Dios, sino que es una idea sobreañadida, también dices verdad, porque todo eso es exacto respecto de ella. Ella es el universal más general, el que resume en sí lo temporal y lo eterno. Con la multiplicación numérica de los seres existentes se multiplica; pero no se divide en partes al dividirse aquéllos. Divídese, en cambio, al dividirse los cognoscibles. No es ser ni es no-ser; no es el mundo y es el mundo; es otro y no es otro. Nadie es capaz de penetrar en el fondo de la esencia que esta tercera cosa significa; pero, eso no obstante, trataremos de insinuarlo mediante analogías y símiles. Cabalmente en esto se diferencia de Dios, el cual no entra bajo el símil."

"Decimos, pues, que la relación entre el mundo y esta cosa (que ni se define ni de ella se predica el ser o el no-ser, la eternidad o el tiempo) es la relación misma que existe entre la madera y la silla, la caja, el púlpito o la parihuela, o también la que hay entre la plata y los vasos o instrumentos que de la plata se fabrican, v. gr., la caja de colirio, los pendientes y el anillo. Así es como se puede conocer esa esencia. Acepta, pues, esta relación, pero sin que por ella te imagines que en dicha cosa tercera haya la imperfección que imaginas en la madera al suponer que de ella se fabrica, v. gr., una caja de plumas de escribir, [quedando la madera disminuída en su cantidad]. Has de saber, en efecto, que esa madera es también una forma concreta, dentro de la forma abstracta de la madera, y nosotros no especulamos jamás aquí sino acerca de la esencia inteligible y universal que es la *madereidad* (العودية), respecto de la cual no encontrarás que jamás disminuya ni se divida en partes; antes bien, ella existe en la silla y en la caja de plumas en toda su perfección, sin disminuír ni aumentar, aunque en la forma de la caja haya varias esencias, algunas de las cuales son la esencia de la *madereidad,* la de *oblongueidad,* la de la cuadratura, la de cantidad, etc., todas las cuales existen en aquélla en toda su perfección, como existen también en la silla y en el púlpito."

"Esta cosa tercera es, pues, el conjunto de todas esas esencias en su perfección. Llámala, si quieres, esencia de las esencias, o la *hyle,* o la materia prima, o el género de los géneros. Y a las esen-

cias que encierra esta tercera cosa llámalas las esencias primeras o los géneros supremos" (1).

8.—El universo es uno por la sustancia y vario por las formas.

Corolario de la tesis anterior es, como ya dijimos, la unidad de la sustancia del Todo. Muchos son los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi la propugna, pero en todos ellos subrepticiamente, pues o bien lo hace mediante símbolos, como el del espejo, o bien aparentando referirse tan sólo a la unidad de la materia física de los cuerpos. El símil del espejo, de abolengo neoplatónico, viene a repetir, en el fondo, la idea cardinal de su panteísmo inmanente, afirmado en la tesis 7: el espejo es (como la materia primera común a Dios y al mundo) la sustancia única e inmutable, apta para serlo todo; Dios, al mirarse en él, produce imágenes varias, que son los seres concretos existentes, varios y mudables. Según este símil, el mundo carece de realidad en sí mismo, es una mera apariencia o imagen de la sustancia única, que es Dios y la materia primera, la cual, a su vez, no es otra cosa que el hálito divino. A través, por tanto, de las mutaciones aparentes de las formas y de los accidentes que sin cesar varían, una sola realidad, y ésta divina, subsiste inmutable. La doctrina hilomórfica de Aristóteles suministra a Abenarabi un excelente recurso sofístico para dar apariencias filosóficas a su panteísmo, con sólo dejar entender que aquella doctrina, impecable y ortodoxa dentro de los límites de la física y de la antropología, puede y debe aplicarse a la ontología.

"Sacó Dios los seres, de los tesoros de su generosidad, a la existencia de sus esencias. Es decir, que Dios creó a los seres de la nada y de la nada de esta nada, o sea de algo. Este algo es el estado de los seres en dichos tesoros, en cuanto existentes y conservados por Dios en ellos, es decir, dotados de realidad positiva respecto a sus esencias, aunque irreales todavía, respecto a sus individualidades concretas. De modo que los seres han sido creados del no-ser, en cuanto a sus esencias; mas, considerados ya en los tesoros dichos de Dios, han sido creados del no-ser de la nada, es decir, de algo" (2).

(1) *Inxá,* edic. Nyberg, pág. 16.
(2) *Fotuhat,* II, 371.

"Los seres contingentes, en su estado de no-ser, hallábanse delante de Dios, que los miraba y los distinguía unos de otros por medio de las esencias metafísicas que cada uno poseía en su *realidad lógica* o de mera afirmación. Su ingreso en la *realidad de la existencia* acaece gradualmente, al revés de lo que pasa con la otra realidad de mera afirmación, en la cual carecen de esa gradación, porque la realidad lógica de los seres contingentes es eterna, y de la eternidad no cabe afirmar orden alguno de sucesión, anterioridad ni posterioridad" (1).

[Abenarabi, al explicar el grado místico de la separación entre el mundo ausente y el mundo presente, dice que uno de los problemas, cuya solución se comunica al místico en este grado, es el de "Cómo las esencias son producidas, son hechas existentes, por el poder de Dios." He aquí su pensamiento:]

"Ante todo, hay que advertir que Dios dota a dichas esencias del atributo de la existencia, sin sacarlas de su estado de posibilidad (2). De consiguiente, no se distinguen en realidad de la posibilidad en que residen. Lo único nuevo que les ha sobrevenido es el revestirlas Dios con el manto de la existencia, el poseer el atributo de la existencia, después de haber poseído el de la nada, aunque siendo esencias *positivas* en uno y otro estado."

"Resta sólo que tratemos, pues, de esa *existencia* con que Dios ha revestido a la esencia posible, sin sacarla por ello de su estado de posibilidad (3): ¿qué cosa es esa existencia? ¿Estaba por acaso aniquilada y luego ha sido hecha existente? ¡No!, porque la existencia no es algo no existente, ni tampoco puede ser hecha existente. Y si es algo no existente, ¿en dónde residía? Si residía en el estado de la posibilidad, entonces, ¿qué diferencia habrá entre ella [es decir, entre la existencia] y la esencia [puesto que la esencia era también algo no existente, y residía también en el estado de la posibilidad?] Porque es claro que lo existente, considerado como no existente en el estado de la posibilidad, necesita, para venir a la existencia, de algo existente. Y esta necesidad es indefinida, y por tanto conduce al absurdo de que la esencia no sea hecha jamás existente. Y [digo absurdo, porque] de hecho existe. Pero a pesar de ello, no sale de su estado de posibilidad o contingencia. ¿Cómo explicar esto?"

"Ten presente que la existencia es, para esa esencia, como la imagen que aparece en el espejo: ni es la misma persona que la

(1) *Fotuhat,* III, 370.

(2) Hay que notar que الامكان es, en el tecnicismo árabe, sinónimo de posibilidad y de contingencia. Quiere, pues, decir que la existencia añadida a la esencia no quita a ésta su contingencia nativa.

(3) Cfr. nota anterior.

produce al mirarse, ni algo distinto de ella. La imagen, sin embargo, aparece en virtud de dos condiciones: 1.ª, el lugar-espejo en el cual la persona se mira; 2.ª, la persona que en él se manifiesta. Si el espejo se prolonga longitudinalmente, verás la imagen aparecer también prolongada; y la persona que la produce será de diferente figura que la imagen, bajo cierto aspecto y de igual figura bajo otro aspecto (1). Y una vez que vemos cómo la naturaleza del espejo influye en la imagen y cómo la persona que se mira es, bajo algún aspecto, de distinta figura que la imagen, comprendemos que la naturaleza del espejo no ejerce influencia alguna sobre la esencia de la persona que se mira. Y siendo esto así, y puesto que la imagen no es el espejo mismo ni es la persona misma que se mira, sino que aparece tan sólo en virtud de la reflexión de esta persona en el espejo, resulta evidente ya la diferencia que hay entre la persona, el espejo y la imagen que aparece después de haber estado oculta. De aquí que cuando la persona se aleja del espejo, vemos también que su imagen se retira hacia dentro de él; y cuando se acerca vémosla también acercarse; y cuando se coloca pegada a la superficie del espejo, igualmente sucede con la imagen; pero si la persona levanta su mano derecha, la imagen levanta su mano izquierda. Tan cierto es que sólo existe Dios, como que en el espejo sólo existe el que en su superficie se refleja. Pero, esto no obstante, tú sabes perfectamente que en el espejo no hay en realidad cosa alguna, así como tampoco hay, en la persona que se mira, cosa alguna del espejo. Y, sin embargo, también ves que influye la naturaleza del espejo en la forma de la imagen y en su diversificación; pero no influye en la esencia de la persona que se mira."

"Glorificado sea Quien empleó los símiles e inventó las cosas reales, como indicios que revelasen su Ser! En verdad que ningún ser se le asemeja, ni El se parece a cosa alguna. No existe más que El. Ni se adquiere, sino por El, la existencia. Ni aparece la esencia existente, sino en virtud de la manifestación de la luz de El. El espejo es el estado de la posibilidad y contingencia. Dios es la persona que se mira en él. Y la imagen eres tú, en cuanto a tu posibilidad y contingencia. El ángel, la esfera celeste, el hombre, el caballo, son como las varias imágenes que en el espejo aparecen, según la diferente figura, longitud, latitud, redondez, etc., del espejo, aunque conserve el espejo su naturaleza de tal, a través de estas sus diversas formas. Así también los seres contingentes se asemejan a estas diversas formas en su posibilidad y contingencia. La reflexión de la luz divina es la que otorga a los seres posibles la existencia; y el espejo les da las diversas formas que afectan, resultando ángel, sus-

(1) Es decir, se parecerá a ella en todo, menos en las dimensiones.

tancia, cuerpo, accidente, etc., pero la posibilidad y contingencia es idéntica en todas, como esencial a ellas" (1).

"Cuando Dios ha equilibrado y atemperado la sustancia del mundo, es decir, cuando la ha convertido ya en sustancia apta para recibir cualquiera de las diferentes formas con que a Dios le plazca juntarla, entonces se diversifican entre sí los minerales, como se diversifican también los vegetales y los animales, por las formas. El mundo, por tanto, es una sola cosa, por razón de su sustancia física. Por eso, una sola definición general abarca al mundo, en cuanto a su sustancia; y las definiciones sólo se diversifican en él, en atención a las formas. Es más: la sustancia del cosmos todo es una sola, por la sustancialidad y la esencia, varia por las formas y los accidentes que le sobrevienen. Es, pues, el mundo el homogéneo-heterogéneo, el uno-múltiple, a imagen de la Majestad divina, una en la esencia y varia en los nombres" (2).

"La frase alcoránica (3) "Lo que vosotros tenéis desaparece" es exacta científicamente, porque esta frase va dirigida a la sustancia, y lo que la sustancia de todo ser tiene es únicamente lo que Dios crea en ella, como en un substrato, es decir, las cualidades, los accidentes, los modos de ser, y éstos se aniquilan o desaparecen de vosotros en el segundo tiempo o momento que sigue al momento de su creación. Y eso es lo que quieren significar los teólogos *motacálimes,* cuando dicen que el accidente no dura dos tiempos" (4).

"Aunque los individuos del cosmos, es decir, las cosas concretas, sean muchas en número y se distingan unas de otras por su respectiva individualidad y por los efectos de unas en otras, sin embargo, la realidad es una sola, si se atiende a la definición esencial, y es múltiple por las formas accidentales. En más de un pasaje te he explicado ya quién es la realidad del mundo que aparece, y cómo este mundo es inmutable en la sustancia, y a quién hay que atribuír la mutación que en aquella realidad aparece, y cómo, en fin, se asemeja a la aparente mutación que experimenta la imagen en el espejo, según los cambios de forma del sujeto que la mira y según los cambios de los objetos mismos en aquél reflejados, sin que el espejo sea más que el lugar en el cual *aparecen* aquellas mutaciones ante el ojo del que las contempla. La *niebla,* que es el hálito del Misericordioso, es el sujeto que recibe todas esas formas" (5).

---

(1) *Fotuhat,* III, 104, línea 11 infra.
(2) *Fotuhat,* II, 606.
(3) *Alcorán,* XVI, 98.
(4) *Fotuhat,* II, 370.
(5) *Fotuhat,* II, 611, línea 1 infra.

"Nada se aniquila; únicamente acaece, en lo que hay sobre la superficie de esta tierra, una doble aniquilación: *translación* en la sustancia; *privación* en la forma. Así, pues, aparece otra forma (semejante, no idéntica, a la desaparecida) en la sustancia permanente" (1).

"Las esencias no se mudan. Es decir: la piedra no se cambia en oro. Lo que sucede es que la *quiddidad piedra* está recibida o sustentada por *esta* sustancia; y cuando Dios quiere revestir a *esta* sustancia con la forma del *oro,* la despoja de la forma de la piedra y la viste con la forma del oro y aparece la sustancia o cuerpo, que era piedra, oro. De igual manera, recibe el cuerpo el calor y se dice de él que es cálido. Después se le despoja del calor y se le reviste del frío, y entonces viene a ser frío; pero no es que el calor mismo se haya convertido en frío: el cuerpo frío es idénticamente el mismo que antes era cálido. De igual manera: la sustancia *hylica* [la materia] recibe la forma del agua, y se dice: es agua, indudablemente. Mas cuando la pones en la marmita y la haces hervir al fuego, hasta que suba convertida en vapor, entonces conoces con certeza que la forma del agua ha desaparecido de la materia y que ésta ha recibido la forma del vapor" (2).

"Has de saber que el mundo es uno por razón de la sustancia, y múltiple por razón de la forma. Y puesto que es uno por la sustancia, no sufre cambio. Igualmente la forma tampoco sufre cambio: el calor no se cambia en el frío, ni la sequedad en la humedad; el color blanco no se transforma en el negro; la figura triangular no se convierte en el cuadrado. Lo que sucede es que el cuerpo cálido ha venido a ser frío, aunque no en el mismo momento en que era cálido, y recíprocamente; y del mismo modo, el cuerpo blanco ha venido a ser negro, y el cuerpo triangular, cuadrado. En suma: es vana y vacía de sentido la mutación."

"La tierra, el agua, el aire, el fuego, las esferas, los cuerpos mixtos engendrados, son únicamente formas varias de una sola sustancia. Cuando esta sustancia está revestida de unas de esas formas, recibe entonces el nombre determinado que por razón de ellas le compete. Esto es la *generación sustancial.* Cuando las formas son quitadas de la sustancia, deja ésta de tener aquel determinado nombre, al cesar las formas. Esto es la *corrupción sustancial.*"

"Por consiguiente, no hay en el mundo mutación, en el sentido de que una cosa se convierta en otra distinta. Lo único que sucede es lo que hemos descrito."

"El mundo, en cada instante, es una sola cosa que se engendra

---

(1) *Fotuhat,* IV, 324.

(2) *Fotuhat,* I, 307, línea 10 infra.

y se corrompe. Y si no fuese porque en él existe esta aptitud para la generación, no duraría la esencia de la sustancia del mundo. De modo que el mundo constantemente es contingente: por razón de sus formas, puesto que vienen del no-ser al ser; por razón de la sustancia, porque la conservación de su ser está condicionada por la generación de las formas, de las cuales es sujeto. Y lo mismo hay que decir de la sustancia inmaterial contingente [es decir, del alma humana]: es el sujeto de los atributos o cualidades espirituales que soporta, ideas, conceptos, etc.; y no duraría, si no fuese por ellos; y ellos se renuevan en el alma, como los accidentes en los cuerpos; pues lo que la forma es al cuerpo, eso es el accidente a la sustancia."

"Según esto, por consiguiente, las definiciones [que implican siempre lógicamente distinción sustancial entre los seres] afectan únicamente a las formas; pero como es imposible definir la forma sin hacer entrar en su definición el concepto de la sustancia, en la cual la forma se manifiesta, por eso [los filósofos] llaman a la forma sustancia" (1).

"La sustancia del mundo es una, en la raíz, e inmutable esencialmente. Toda forma que en ella se manifiesta es accidental, se destruye o cambia realmente en cada instante, y Dios da la existencia sin cesar a otras formas semejantes, porque El es el Creador continuo, y las cosas posibles, en su estado de no-ser, están dispuestas siempre a recibir el ser" (2).

"Esta tesis no es fácilmente admisible para el hombre de ciencia; ni siquiera para el hombre crédulo es aceptable. Solamente la acepta el que sabe que la sustancia del mundo es el *hálito* del Misericordioso, en el cual se manifiestan las formas del mundo. El que ignora esto, encuentra en su espíritu gran resistencia y trabajo para entender y admitir esta tesis. En cambio, el hombre verdaderamente sabio, aquel a quien Dios ha otorgado la intuición mística de las cosas, como ellas son en sí mismas, sabe que el mundo todo es noble en cuanto a su sustancia, sin que entre los seres que lo constituyen haya diferentes grados de nobleza: el vil gusanillo es igual que el *Intelecto* primero, en la excelencia de la sustancia; las diferencias de excelencia se manifiestan tan sólo en las formas."

"Las formas no son otra cosa que los individuos concretos y singulares de los seres posibles. La sustancia no es otra cosa que

(1) *Fotuhat,* II, 597. Cfr. *Fotuhat,* IV, 324, línea 7.ª: Dios sólo aniquila lo que existe sobre esta tierra. Y aun de esto, solamente aniquila la forma: la sustancia solamente experimenta un *tránsito*: aparece en ella una nueva forma, semejante, no idéntica, a la desaparecida; pero la sustancia permanece la misma.

(2) *Fotuhat,* III, 590, línea 2 infra.

lo que antes hemos dicho. Por esto, cuando se habla del mundo en cuanto a su sustancia, hay que juzgar de modo muy distinto que cuando se trata de su forma, y recíprocamente".

"Todo esto lo saben algunos hombres, por iluminación mística: nuestros colegas [los sufíes], los profetas, los enviados de Dios, los que con El viven íntimamente unidos."

"Otros, en cambio, se encuentran con estas ideas en su entendimiento, en su facultad de conocer, pero ignoran de dónde les han venido y cómo las han adquirido. De modo que coinciden con los iluminados, en el juicio, aunque sin saber en realidad qué es lo que saben. Estos son los que hablan de la *causa,* los que hablan de la *eternidad* del mundo, los que hablan de la *naturaleza.* Fuera de éstos, nadie sabe una palabra de esta tesis. Pero aunque esas tres escuelas filosóficas coincidan con los místicos en esta tesis, no por eso dejan de ignorar todo lo que saben éstos, pues si interrogas a uno cualquiera de los partidarios de una de esas tres escuelas, no te negará nada de aquello que los místicos enseñan; pero no dará tampoco al Ser Supremo el nombre de *Causa* o cualquiera otro, antes que los místicos le hayan enseñado esa misma doctrina sin ese nombre" (1).

9.—No hay en el mundo dos cosas totalmente semejantes.

Esta tesis metafísica, análoga al famoso principio leibniziano de los indiscernibles, es, en la mente de Abenarabí, un corolario directo de su doctrina panteista: el mundo, en efecto, es en sí mismo una mera apariencia o epifanía de Dios; pero Este carece de semejante; luego también el mundo. Las semejanzas, por tanto, entre las cosas mundanas carecen de realidad objetiva, son fruto exclusivo de la mente que, por abstracción de las circunstancias individuales, concibe la esencia común en que convienen los individuos semejantes, y esa esencia es una idea universal, predicable, en total y no por partes, de cada uno de aquéllos.

"La inmensidad del divino poder exige que no exista ser alguno semejante a otro, entre los individuos concretos del orden real, y que la semejanza sea una cosa meramente ideal, fruto de los juicios del espíritu humano. En efecto: si la semejanza fuese cosa real y verdadera (2), no se distinguiría un objeto de otro cual-

(1) *Fotuhat,* III, 591.

(2) Es decir, algo objetivamente distinto de los seres llamados semejantes.

quiera de aquellos que se dicen semejantes a él, pues aquello por lo cual un objeto se distingue de otro llamado semejante es la individualidad concreta de aquél; de modo que mientras no se le distingue de sus semejantes, allí no existe más que una sola individualidad."

"Pero dirás: Nosotros vemos a esos objetos semejantes, que se distinguen, que se diferencian, que se separan uno de otro, a pesar de que ambos son semejantes en la definición y en la esencia."

"A eso responderé que tú te engañas, pues aquello en lo cual acaece la separación es lo que se llama la individualidad concreta; y aquello en lo cual dicha separación no acaece es la individualidad que tú te imaginas que es semejante. Es esta una de las más oscuras cuestiones de este capítulo. Porque no hay uno siquiera que no esté dispuesto a negar los seres semejantes, pero sólo en cuanto a las definiciones. Y por eso se toma la palabra *semejanza* en el sentido de la esencia común inteligible, no real. De consiguiente, los seres semejantes son ideales, no reales. Decimos del hombre que es "animal racional", sin duda; y que Zeid no es el mismo que Amer, en cuanto a su forma [corpórea], y que es el mismo Amer, en cuanto a su humanidad, no distinto de él. Luego, si no es distinto de él, en cuanto a su humanidad, no es semejante a él, sino idéntico, puesto que la esencia de la humanidad no se divide en partes, sino que ella reside por sí misma, no por una de sus partes, en cada hombre; luego no hay semejante a ella. Y así todas las esencias. Por consiguiente, no es la semejanza algo real y positivo, cuando la supones cosa distinta del objeto semejante. Zeid no es semejante a Amer, en cuanto a su humanidad, sino idéntico a él. Ni es Zeid semejante a Amer, en cuanto a su forma [corpórea], pues la diferencia entre ambos es evidente; y si no fuese por el diferenciante éste, de seguro que se confundiría Zeid con Amer, y de seguro que nadie conocería cosa alguna, pues nadie percibe cosa alguna, sino en cuanto ve que no tiene semejante."

"Obedece esto a que el origen y principio al cual debemos reducir nuestro ser, es decir, Dios, no tiene semejante. Todo lo que de El procede no existe sino según esta manera esencial suya: no tiene semejante. Porque ¿cómo había de crear Dios una cosa, de cuyo atributo no fuese susceptible la esencia de Dios? Mas la esencia de Dios no admite semejante. Luego si eres inteligente, verás que es necesario que cada sustancia sea única en el mundo, no admita semejante, ya que en Dios no hay esencia alguna que tenga semejante, y si en el mundo existiese esta aptitud de semejanza,

el ser del mundo se fundaría, bajo este aspecto, en algo distinto de la esencia divina" (1).

10.—*Del "barzaj", categoría metafísica de lo neutro.*

Antes de entrar de lleno en la clasificación de los varios modos o formas del ser *Uno,* Abenarabi establece la división tripartita del ente en necesario, posible e imposible, que es cardinal en la ontología aristotélica. La novedad única que este principio tradicional ofrece en el sistema de Abenarabi es la aplicación extensiva que de él hace a todos los órdenes filosóficos, pues sistemáticamente lo pretende encontrar en la física, en la psicología, en la moral, en la escatología, etc. Este prurito trifásico reaparece, efectivamente, en multitud de lugares del *Fotuhat.* En el orden metafísico, da de sí al ser puro, al puro no-ser y al ser contingente, mixto de ambos; en teología, a Dios, a la nada y a la criatura; en psicología, a la inteligencia, a los sentidos externos y a la fantasía o también a la ciencia, la ignorancia y la duda u opinión; en la física, a la luz, la oscuridad y la sombra; al ángel, al hombre y al genio; en la escatología, finalmente, al cielo, al infierno y al *barzaj.* Este nombre, empleado en la escatología islámica para designar el estado de las almas, intermedio entre la muerte y la resurrección o vida futura, aplícalo Abenarabi técnicamente para designar la categoría metafísica de lo neutro, de lo que ocupa un término medio entre dos extremos, entre el ser y su privación, entre Dios y la nada, entre la luz y la oscuridad (2). El símil del espejo, empleado ya en la tesis 8, vuelve a ser utilizado aquí con análogo fin: el *barzaj,* el mundo creado, es una mera apariencia, como la imagen del espejo, que ni es algo real ni algo irreal, sino algo mixto o neutro entre el ser y el no-ser.

La idea no es original de Abenarabi. Platón, en efecto, parece haber sostenido también (3) la existencia de una categoría media entre el ser y el no-ser, cognoscible sólo por la opinión, así

(1) *Fotuhat,* I, 287.

(2) Cfr. Asín, *Mohidin,* 225-227; 239-242, en que se insertan varios pasajes del *Fotuhat,* del mismo fondo que los que aquí ofrecemos sobre el *barzaj.*

(3) *Rep.,* V. edic. Tauchnit, *Plat. Opera,* V, pág. 193.

como ambas categorías extremas son respectivamente objeto de la ciencia y la ignorancia. En este pasaje, antes citado, Platón considera *puro ser* a las ideas-tipo del cosmos; *puro no-ser* a la nada, categoría inferior a la materia; y *mezcla de ser y no-ser* a las cosas particulares o contingentes. De estas cosas dice que son ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν (simul ens et non-ens); que deben ser colocadas entre τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος (inter vere ens et omnino non-ens); que esta categoría participa de ambos extremos: τὸ ἀμφοτέρων μετέχον, τοῦ εἶναί τε καὶ μὴ εἶναί (quod utriusque sit particeps, ipsius esse scilicet et non-esse); pero sin que pueda denominarse con verdad uno ni otro: καὶ οὐδέτερον εἰλικρινὲς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον (neutrumque illorum sincere dici debeat); y, en fin, que por su posición media, ni es más *obscura* que el no-ser, ni más *clara* que el ser: οὔτε γάρ που σκοτωδέστερα μὴ ὄντος... οὔτε φανότερα ὄντος (neque enim obscurior quam non ens... neque clarior quam ens).

"Has de saber que el *barzaj* (البرزخ) es una cosa que separa a dos, sin que jamás ocupe el lugar de las dos extremas a las cuales separa, como la línea [de penumbra] que separa la sombra del sol. Una de las dos cosas no se confunde con la otra, y aunque los sentidos sean incapaces de distinguirlas, el entendimiento decreta que entre ambas debe existir un dique que las separe. Este dique es el *barzaj*, perceptible para la inteligencia, porque lo percibido por el sentido es, no el *barzaj*, sino una de las dos cosas. Cada una de ambas, al estar vecina de la otra, necesita de un *barzaj* que, sin ser idéntico a ninguna de las dos, las contenga a las dos en potencia."

"Siendo, pues, *barzaj* toda cosa intermedia entre lo conocido y lo desconocido, el no-ser y el ser, lo negativo y lo positivo, lo inteligible y lo ininteligible, sólo se le denomina *barzaj* técnicamente, aunque en realidad es una categoría metafísica y no un mero sueño de la imaginación (1). En efecto: cuando tú lo percibes, si eres inteligente, conoces que tú has percibido alguna reali-

(1) Parece querer decir Abenarabi que la palabra *barzaj*, empleada en el tecnicismo teológico para significar "el estado de las almas humanas intermedio entre la muerte y la resurrección, equivalente al purgatorio cristiano", debe tomarse en un sentido más lato en metafísica para designar la categoría intermedia entre el ser y el no-ser, categoría que, como todos los universales, es algo inteligible y no fruto exclusivo de la fantasía. Sin embargo, no estoy seguro de haber acertado en la interpretación de este oscuro pasaje.

dad objetiva, sobre la cual ha caído tu vista (1); pero también sabes, con certeza engendrada por el razonamiento, que allí no hay absolutamente cosa alguna que separe [al sol y a la sombra]. ¿Qué es, pues, eso, cuya realidad objetiva has afirmado y has negado a un tiempo mismo? La fantasía es también algo ni ser ni no-ser, ni cognoscible ni incognoscible, ni negativo ni positivo."

"Así también, cuando percibe el hombre una imagen en el espejo, sabe de seguro que él percibe su propia imagen, bajo cierto aspecto, pero sabe también de seguro que, bajo otra relación, él no ve su propia imagen, puesto que, si el espejo es de pequeñas dimensiones, habrá visto su imagen de un tamaño reducido y él sabe que su figura real es incomparablemente mayor que la que allí se ve; y si el espejo es de mayor cuerpo, verá su imagen extremadamente grande, sabiendo, como sabe, que su figura es más pequeña. De modo que él no podrá negar que ve su propia imagen, aunque reconocerá que su imagen no está ni en el espejo ni en el espacio que media entre éste y su persona; es más: reconocerá que la reflexión de los rayos luminosos, desde el órgano de la visión hasta la imagen vista en el espejo, no puede ser cosa real y objetiva fuera del sujeto, tanto si se trata de su propia imagen como de otra imagen, porque si fuese algo objetivo, seguramente percibiría esa imagen del mismo tamaño, de la misma longitud y latitud, cuando se reflejase en la hoja de una espada. Esto te evidenciará bien lo que antes dije, porque, a pesar de todo, él sabe que ve, sin ningún género de duda, su propia imagen. Por consiguiente, ni dice verdad ni falta a la verdad, si afirma que ve y que no ve su propia imagen. ¿Qué es, pues, aquella imagen vista? ¿Dónde reside? ¿Qué decir de ella? Ella es negativa y positiva, real e irreal, conocida e ignorada."

"Esta sutil esencia (2) ha sido manifestada por Dios a su siervo, como símil o ejemplo que le haga conocer y le certifique de que, si él se queda perplejo y es incapaz de ciencia cierta ante la realidad esencial de esa imagen (que es algo de este mundo) y si no posee ciencia cierta sobre qué cosa sea, más incapaz de ciencia será, más ignaro, más perplejo y lleno de dudas estará acerca de qué cosa sea su Creador."

"Llama también con ello su atención acerca de que las ilustraciones de la Verdad (3) son cosa más sutil aún y delicada de en-

(1) Parece ahora referirse a la penumbra, uno de los ejemplos del *barzaj*, antes empleados.

(2) Es decir, la imagen en el espejo, símbolo del *barzaj*.

(3) تجلّيات الحق son las revelaciones que Dios comunica en el éxtasis a los místicos y en las cuales les manifiesta aspectos de su pro-

tender que ésta que hace vacilar las inteligencias y cuya realidad esencial declaran incomprensible hasta tal punto, que exclaman: "Pero, ¿tiene esto esencia o no la tiene? Porque, en verdad, ella no pertenece a la categoría de la nada pura, ya que la vista ha percibido cierta cosa; ni tampoco está dentro de la categoría del puro ser, ya que sabemos que allí no hay cosa alguna; ni tampoco pertenece a la pura posibilidad."

"A algo semejante a esta esencia (1) llega el hombre durante su sueño y después de la muerte: en uno y otro estado ve a los accidentes, como formas o imágenes, subsistentes por sí mismas, revestidos de cuerpo, dirigiéndole la palabra y escuchándole ellos a su vez, como si en realidad y sin ningún género de duda fuesen cuerpos vivientes. Y el místico iluminado ve, también, en el estado de vigilia, lo que en el sueño ve el hombre ordinario y lo que después de morir verá el muerto; en la vida futura, efectivamente, el hombre verá pesar las acciones humanas, aunque éstas son meros accidentes, y verá, asimismo, a la muerte bajo la forma de un carnero de color abigarrado, que se conduce al sacrificio, aunque la muerte no sea, indiscutiblemente, sino una mera relación: la separación del alma y del cuerpo" (2).

"La revelación o manifestación de la luz divina es continua y sin que velo alguno la interrumpa; pero no se conoce que es Dios el que se revela."

"Cuando Dios creó al mundo, mientras el mundo permanecía en el estado del no-ser, hízole Dios oír su palabra "Sé"; porque es de advertir que, en ese estado de no-ser, el mundo era objeto de la experiencia de Dios, aunque Dios no fuese objeto de experiencia para el mundo, a causa tan sólo de que el velo de la nada cubría los ojos de los seres meramente posibles, los cuales, puesto que eran nada, no percibían el ser. La luz ahuyenta la oscuridad; ésta no puede coexistir con la luz. Así también la nada con el ser no puede coexistir."

"Cuando, pues, Dios mandó a los seres posibles que realizaran su posibilidad y se preparasen a recibir la existencia, apresuráronse a ir aquéllos hacia El, para ver qué cosa era; porque es de advertir que en la potencialidad de los seres posibles existía la facultad

---

pia esencia divina, aunque bajo los velos o símbolos de los atributos y nombres divinos. Cfr. *Tarifat del Chorchani*, pág. 35.

(1) Es decir, al *barzaj*.

(2) *Fotuhat*, I, 397. Sobre el mito escatológico del peso de las acciones, cfr. Asín, *La escatalogía musulmana en la Divina comedia*, 252. —Sobre el otro mito del carnero, cfr. Asín, *Influencias evangélicas en la literatura religiosa del islam* (Cambridge, University Press, 1922), inserto en *Mélanges Browne*, núm. 22.

de ver y la de oír, aunque sólo con realidad de afirmación lógica, no objetiva. Y tan pronto como el ser posible comenzó a existir realmente, tiñóse de luz, cesó en él la nada, abrió sus ojos y vió al Ser, al Bien puro. Pero ignoraba quién era El; es decir, no sabía que El era quien le había mandado que viniese a la existencia. De modo que la revelación de la luz divina habíale comunicado la noticia de lo que veía; pero no le había enseñado que aquel a quien veía era el que le había dado el ser."

"Tan pronto como se tiñó de luz, volvióse a su izquierda, vió la nada, la examinó atentamente y advirtió que él [el ser contingente] procedía de ella, cual la sombra proyectada por la persona que la luz ilumina. Exclamó entonces [el ser contingente]: "¿Qué es esto?" Y le respondió la luz, desde el lado derecho: "Eso eres tú. Si tú fueses la luz, no aparecería [como aparece en ti] la realidad de la sombra; porque la luz soy yo, y yo soy quien disipo la oscuridad. Esa luz que tú posees procede tan sólo de la parte de tu esencia, que me mira cara a cara. Te lo digo para que sepas que tú no eres yo. Yo soy la luz sin sombra. Tú eres la luz mezclada, por razón de tu contingencia. Si a mí te refieres, yo te acojo. Si a la nada te refieres, ella te acoge. Estás, pues, entre el ser y el no-ser. Estás entre el bien y el mal. Si de tu sombra te apartas, de tu contingencia huyes, y si huyes de tu contingencia, me ignoras a mí y no me conoces, pues no tienes otro indicio para saber que yo soy tu Dios, tu Señor y tu Causa, sino tu propia contingencia, que es la experiencia que de tu sombra posees. Si de tu propia luz huyes por completo, si no dejas ni un instante de observar tu sombra, no conocerás que es la sombra de tu contingencia e imaginarás que es la sombra de la imposibilidad. Y como lo imposible y lo necesario se oponen bajo todos los aspectos, resultará que si yo te llamo, no me responderás ni me oirás, porque te habrá dejado sordo a mis llamamientos aquella experiencia [exclusiva de tu sombra]. No me mires, pues, de manera que pierdas la conciencia de tu propia sombra, pues [en tal caso] pretenderás que eres yo y caerás en la ignorancia. Ni mires a tu sombra de manera que dejes de mirarme a mí, pues eso te haría sordo e ignorante del fin para que te he creado. Mira, pues, alternativamente (1), ya que creé en ti dos ojos con la sola intención de que me tengas presente con el uno y mires con el otro a tu propia sombra... Dos caminos te hemos señalado: el camino de la luz y el camino de la sombra. El no-ser imposible es oscuridad. El no-ser posible es sombra, no oscuridad. En esta sombra hay ya algo del ser" (2).

---

(1) Este paréceme que es el sentido de la frase elíptica فكن تارة وتارة "Sé, pues, una vez y otra vez."

(2) *Fotuhat*, II, 401.

11.—Subordinación jerárquica de las categorías.

Un solo pasaje, pero bastante explícito, dedica Abenarabi a trazar el cuadro sinóptico de las categorías o modos del ser (1). Poca o ninguna es la originalidad de esta clasificación, que en lo esencial recuerda la de Aristóteles y los escolásticos. De ésta, sin embargo, discrepa: 1.°, en partir del ser real-ideal (como Hegel) y no del ente real (como Aristóteles y los escolásticos); 2.°, en incluír a Dios dentro de la categoría de la sustancia, contra éstos últimos que sólo al ente finito o creado incluían en el cuadro de las categorías, excluyendo a Dios que (aunque ser subsistente en sí, como toda sustancia) no puede estar subordinado bajo otra categoría, por ser ente absoluto; 3.°, en incluír implícitamente bajo las categorías de accidente y cualidad a varias de las aristotélicas que omite, como son acción, pasión, lugar, tiempo, hábito y relación; por lo demás, esta última es, para Abenarabi, aunque aquí no lo diga, la categoría común a todos los seres mundanos, los cuales, como repite a menudo, son meras relaciones lógicas de una sola sustancia divina. Mas el panteísmo está ausente de la letra de este pasaje a que ahora nos contraemos y cuyo texto puede reducirse al cuadro sinóptico siguiente, en el cual se podrá advertir que la categoría *sustancia material* debiera estar subordinada a la de *sustancia contingente,* que es más universal:

Ser.	Real.	Subsistente en sí... (sustancia)	material..	compuesto. . *Cuerpo.*
				simple. . . . . *Atomo.*
			espiritual.	necesario. . . *Dios.*
				contingente. *Alma.*
		Subsistente en otro.	inseparable. . . . . *Cualidad.*	
			separable. . . . . *Accidente.*	
	Ideal. . . . . *Absurdo.*			

"Has de saber que todo lo conocido es susceptible de división,

(1) En el *Inxá* (edic. Nyberg), págs. 20-25, desarrolla más ampliamente la doctrina de las categorías, dándoles distinta ordenación: Dios, ángel, cuerpo, accidente y relación; o también: sustancia, accidente y las ocho categorías aristotélicas restantes, o sea: sustancia, accidente, cualidad, tiempo, lugar, número, relación, hábito, acción y pasión.

puesto que necesariamente pertenece a la categoría de la existencia ideal; y todo lo que es ideal, o admite la existencia real o no la admite, como le sucede a lo absurdo. Lo que admite la existencia real, una de dos, necesariamente: o subsiste en sí mismo, categoría que se predica de los seres que no están en un sujeto, o no subsiste en sí mismo."

"Por lo que toca al que subsiste en sí mismo, u ocupará un lugar en el espacio, o no lo ocupará. El ser que ni subsiste en otro ni ocupa un lugar en el espacio, o será ser necesario por su esencia, que es Dios, o será ser necesario por otro, que es el ser contingente. Este ser contingente, u ocupa o no ocupa un lugar en el espacio. La categoría que es sustancia contingente que no ocupa espacio, contiene a las almas racionales que gobiernan la sustancia del mundo luminoso, la del físico y la del elemental. La categoría que es substancia contingente que ocupa lugar, se subdivide en dos: o compuesta de partes o no compuesta. La que no se compone de partes es la sustancia simple o átomo. La que consta de partes es el cuerpo."

"Por lo que toca a la categoría que subsiste en un sujeto (esto es, el ser que no subsiste en sí mismo ni puede decirse tampoco que ocupa un lugar en el espacio, a no ser que se diga por modo de consecuencia) también se subdivide en dos: inseparable del sujeto o separable. Claro es que en ambos casos se trata de separabilidad respecto de la vista del ojo, pues en la realidad no existe cosa alguna, de las que no subsisten en sí mismas, que continúe o permanezca adherida a la sustancia más tiempo que el momento en que existe. Lo que sucede es que a esa cosa, o le seguirán otras semejantes o le seguirán otras no semejantes. En el primer caso, aquella cosa es la que se imagina que es inseparable, como la amarillez del oro o la negrura del etíope. En el segundo caso, es la cosa que se denomina *accidente*, así como al inseparable se le llama atributo o *cualidad*. Los seres cognoscibles capaces de existencia real no son más que éstos" (1).

12.—El tiempo y la eternidad son meras relaciones lógicas.

El subjetivismo de Abenarabi al definir toda duración, temporal o eterna, como una relación meramente lógica sin objetividad real, no tiene —inútil es decirlo— la trascendencia metafísica del subjetivismo kantiano. Es sencillamente un corolario inexcusable de su panteísmo: si no existe más que una

(1) *Fotuhat*, II, 597.

sustancia, no puede existir más que una duración: los modos de ésta son meras relaciones lógicas, como también lo son los modos de aquélla. El fondo esotérico de esta concepción panteísta encúbrese aquí, como en otros problemas, bajo las apariencias, correctas y normales, de la metafísica de Aristóteles islamizada por los teólogos: el tiempo es una duración o una continuidad del ser, cuya esencia está en el antes y el después; la eternidad es la misma duración, pero sin los términos o límites del tiempo, o sea una permanencia en el existir presente.

"La relación de la eternidad respecto de Dios es la relación del tiempo respecto de nosotros. La relación que implica la eternidad es la de un atributo negativo que carece de realidad, es decir, que a esta *quiddidad* no corresponde objeto alguno. La relación del tiempo, propia del ser contingente, es también una relación que no tiene otra realidad que la imaginaria que le supone la facultad estimativa. En efecto, de toda cosa que supongamos (1) cabe perfectamente preguntar *cuándo*, y *cuándo* es la pregunta correspondiente al tiempo; luego, necesariamente, el tiempo es una cosa imaginada y no real. Por eso lo emplea Dios refiriéndose a sí mismo, como en los textos alcoránicos: "*Era* Dios omnisciente", "De Dios es el imperio *antes* y *después*", y en aquella pregunta de las tradiciones de Mahoma: "¿Dónde estaba Nuestro Señor *antes* de que crease a sus criaturas?" Porque si el tiempo fuese algo objetivo en sí mismo, ya no sería verdad que Dios está exento de toda determinación, puesto que lo determinaría el concepto del tiempo. Vemos, por consiguiente, que bajo estas palabras [*antes, después,* etc.] no se oculta cosa alguna real."

"Después de esto, hemos de añadir que los hombres discrepan entre sí acerca del concepto inteligible del significado de la voz *tiempo*. Los filósofos la emplean para significar cosas muy diferentes, mas la mayoría de ellos dicen que es una duración imaginaria que los movimientos de las esferas celestes interrumpen. Los teólogos la emplean para significar otra cosa, y es: la continuidad de un ser que comienza a existir, tras otro que comienza a existir, y con la cual continuidad se responde a la pregunta *cuándo*."

"Las horas se dividen en grados, y éstos en minutos, y así sucesivamente sin fin, según algunos que dividen los minutos en segundos, porque tan pronto como se somete a número las partes del tiempo, corren la suerte de los números, y como éstos no tienen fin, tampoco cabe límite en la división del tiempo. Otros, en cam-

(1) Aunque no exista realmente.

bio, dicen que tiene un límite, no el número, pero sí la cosa numerada. Sostienen esto los que dicen que el tiempo es algo concreto y objetivo, pues todo lo que entra en la categoría de la realidad concreta, tiene que ser, sin duda, limitado. En cambio los adversarios dicen que la cosa numerada, en cuanto numerada, no entra en la categoría de lo real, y por tanto no se le puede atribuir límite, ya que los números tampoco lo tienen. Y en esto se fundan los adversarios del atomismo para demostrar que el cuerpo es divisible sin fin, con divisibilidad ideal. Mas esta es una cuestión muy discutida entre los hombres consagrados a la especulación, y que ha nacido tan sólo de falta de discreción y atento examen sobre el significado de las palabras" (1).

"El tiempo es una relación, no tiene objetividad en sí mismo. Acerca de su esencia han discutido mucho los hombres; pero está fuera de todo lo que han dicho, esto que yo acabo de afirmar, a saber: que es una relación; que comienza a existir en virtud de la pregunta *cuándo;* y que le nacen varios nombres, según que esta pregunta se formula con varias palabras, si bien la cosa denominada con esos nombres es siempre una cosa tan negativa de toda realidad, como el no-ser, puesto que carece de objetividad concreta, aunque la inteligencia pueda formarse de ella el concepto que le es propio."

"Esta cosa, respecto de los seres que comienzan a existir, es *tiempo;* y respecto del Ser que no comienza es *eternidad.* La inteligibilidad de su concepto es ésta: una cosa imaginaria, extensa, que carece de término. La parte de ella que ya ha transcurrido se la juzga como tiempo pasado; la que todavía ha de venir, futuro; la en que existe, presente. A este se le denomina *instante.* El instante, aunque es tiempo, es un límite, respecto de lo pasado y de lo futuro del tiempo, algo así como el punto que tomemos en la periferia de la circunferencia, el cual señala el comienzo y término de ésta, según la hipótesis que más plazca. La eternidad *à parte ante* y *à parte post* son la privación o negación de los dos extremos del tiempo. Por lo tanto, carece de principio y de fin, y sólo posee la duración o permanencia en el ser, que es el tiempo presente o el momento. De éste, pues, es propia la duración" (2).

13.—Todo ser consta de forma y espíritu.

Esta dualidad de principios constitutivos del ser es, en la mente de Abenarabi, una mera aplicación cosmológica de su me-

(1) *Fotuhat,* I, 380.
(2) *Fotuhat,* III, 715.

tafísica panteísta. Recordemos que, para él, dos principios coeternos explican e integran toda la realidad: uno potencial, en el sentido de pasivo y perfectible, como la nada, que es el *al-habá* o materia espiritual, simbolizada en la nube, niebla o hálito emitido por Dios; otro formal, en el sentido de activo, de perfecto y perficiente, que es el espíritu divino, simbolizado por la luz que vivifica a la materia inerte, al disipar la oscuridad de ésta con sus rayos. Al primero denomínalo Abenarabi *forma* (صورة), pero no en el sentido aristotélico de la palabra μορφή, sino en el de *figura* y *apariencia,* es decir, cabalmente como sinónimo de *materia.* Al segundo denomínalo *espíritu* (روح), pero en el sentido aristotélico de *forma,* es decir, el principio actuante que da al ser potencial la perfección que le falta, que realiza el no-ser de la materia. El nombre de *espíritu* obedece a su función de animar y dar vida a ésta. Abenarabi identifica también a estos espíritus con los ángeles de la teología islámica.

En los pasajes de *Fotuhat* aquí traducidos, Abenarabi clasifica en tres grupos las formas del cosmos: *luminosas, elementales* y *fantásticas.* Llama *luminosas* a las propias de las tres primeras hipótesis emanadas del Uno: *Intelecto, Alma* y *Naturaleza.* Llama *elementales* a las que entran en la composición del cuerpo universal, de las esferas celestes y de los cuerpos sublunares. Llama *fantásticas* a las propias de los cuerpos que vemos en sueños, de los cuerpos que toman los ángeles y genios al aparecerse a los hombres y de los que las almas bienaventuradas toman en el paraíso.

Así como las formas todas son emanación de la materia universal (nube, niebla o hálito divino), así los espíritus son efecto de la irradiación de la divina luz sobre las formas. Por eso, todos ellos son de la misma esencia y sólo se diversifican entre sí unos de otros por razón de las formas. Estas no son el *lugar* de habitación de los espíritus, ya que son anteriores a ellos, sino el reino en que los espíritus manifiestan su acción.

Un símil alegórico facilita la inteligencia de la relación entre los espíritus y las formas: como en la tinta existen las letras en potencia con realidad virtual e implícita, perceptible tan sólo para el escribiente que las conoce en sí mismo antes de

que existan individualmente *ad extra,* así los espíritus existían indistintos en el mundo divino de la absoluta unidad, antes de que el *Intelecto Primero,* que es como el *Cálamo divino,* fuese inscribiendo en la *Lámina del destino* (símbolo del *Alma universal*) las letras aisladas y unidas (símbolo de las formas y de los espíritus).

Infiérese de aquí que para Abenarabi, como para Plotino y todos los neoplatónicos, el mundo entero está animado. No hay ser que no tenga su espíritu, incluso los inertes e inorgánicos. Mas, por razón de sus funciones características, los espíritus son de dos clases y tienen dos nombres: el de los seres vivientes se llama espíritu *gobernante,* y el de los inorgánicos e inertes espíritu *glorificante;* el primero manifiesta al exterior normalmente su existencia y actividad; el segundo permanece oculto a las miradas de los profanos; pero los místicos no ignoran su existencia y actividad, que consiste en glorificar a Dios. Todos los espíritus son idénticos en esencia; mas, por razón de las formas a que van asociados, poseen grados de conocimiento mayor o menor. Abenarabi los clasifica, bajo este respecto, en las siguientes categorías: espíritus glorificantes, angélicos, vegetales, animales, genios humanos. Según esta clasificación, resulta la conclusión paradójica de que el hombre conoce menos a Dios que los minerales. Abenarabi se esfuerza en demostrar la verdad de esta conclusión con toda clase de argumentos: 1.°, por medio de textos alcoránicos; 2.°, por hechos de experiencia mística; 3.°, por el instinto de los animales, interpretado como prueba de una intuición más clara y segura que la intelectual; 4.°, por la actividad ordenada de todo ser, incluso los inorgánicos, v. gr., las esferas celestes, y hasta los accidentes, v. gr., las letras y las figuras, cuyo valor representativo de ideas arguye un espíritu cognoscente.

"La forma es de dos clases: 1.ª, la forma corpórea elemental, que comprende dentro de sí a la forma corpórea orgánica fantástica; y 2.ª, la forma corpórea luminosa. Comencemos, pues, por el cuerpo luminoso y digamos que el primer cuerpo que Dios creó fueron los cuerpos de los espíritus angélicos, *enamorados* de la Majestad divina. De éstos es el *Intelecto* primero y el *Alma* uni-

versal. En ésta terminan los cuerpos luminosos, creados de la luz de la Majestad. No hay ángel alguno de estos ángeles, que venga a la existencia por mediación de otro ser distinto de dicha luz, sino el *Alma* universal, la cual está debajo del *Intelecto*. Todos los ángeles que son creados después de éstos, entran ya bajo el dominio de la *Naturaleza*, y son del género de sus esferas, de las cuales han sido creados, y cuyo ornamento son. Así también, los ángeles de los elementos. Y el último grupo de los ángeles son los creados de los actos de los devotos y de sus suspiros. Hagamos, pues, mención de todos estos ángeles, clase tras clase, en este capítulo, con la voluntad de Dios, y digamos":

"Has de saber que Dios existía antes de crear las criaturas; pero no existía tiempo antes de El; esta es una manera de hablar, a propósito sólo para hacer llegar al espíritu del que me escuche la idea de la relación que yo me he propuesto. Estaba, pues, el *Altísimo* en una niebla, que ni debajo ni sobre sí tenía aire y que era el primer lugar de la epifanía o manifestación divina, en el cual había penetrado la luz esencial. Cuando aquella niebla se hubo teñido con la luz, aparecieron en ella las formas de los ángeles *enamorados*, que están por encima del mundo de los cuerpos físicos, sin que a ellos [a esos ángeles] les preceda ni el Trono divino (1) ni criatura alguna. Una vez que les hubo dado el ser, los iluminó, y de aquella ilustración nació para cada uno de ellos un algo oculto e invisible, que era el espíritu de aquellas formas. Volvió a iluminarlos Dios, manifestándoseles bajo su nombre *El Hermoso*, y quedaron perdidamente enamorados de la Majestad de su belleza, sin que pudiesen salir de su éxtasis."

"Cuando Dios quiso crear el mundo inmediato inferior (2), designó a uno de estos ángeles querubines, es decir, al primer ángel que se manifestó de aquella luz, llamado *el Intelecto* y *el Cálamo*, y le reveló, mediante la ilustración de la enseñanza infusa, todo aquello de la creación a lo cual quería dar el ser, pero sin límite ni término. Recibió en su esencia [el *Intelecto*] este conocimiento de lo que había de existir, así como también el conocimiento de aquellos nombres divinos que exigían la emanación de este

(1) Símbolo del cuerpo universal.

(2) El texto dice literalmente "el mundo de la organización y la alineación". Como seguidamente se verá, los seres inferiores al Intelecto y al Alma universal son considerados por los sufíes como *palabras* dictadas por Dios al *Intelecto* y escritas por éste (al cual, por eso, llaman *el Cálamo divino*) sobre *la Lámina reservada* (que identifican con *el Alma universal*.) Todo el mundo inferior viene, pues, a ser, según esto, como un libro o volumen *organizado* con dichas *escrituras*. Cfr. *Istilahat al-Sufiya*, de Abenarabi, apud *Tarifat del Chorchani*, s. v. اللوح.

mundo material (1). Y entonces se derivó de este *Intelecto* otro ser llamado la *Lámina*. Y ordenó Dios al *Cálamo* que descendiese sobre ella y depositase en ella todo lo que había de existir hasta el día del juicio, sin omitir nada. Aprendiólo todo la *Lámina*, tan pronto como en ella lo hubo depositado el *Cálamo*. Y de aquí nació el conocimiento de la *Naturaleza*, que fué el primer conocimiento, que apareció en la *Lámina*, de todas las cosas que Dios quería crear. La *Naturaleza* es, por tanto, inferior al Alma. Todo esto, dentro del mundo de la luz pura."

"Después dió Dios el ser a la oscuridad pura, que está en oposición de esta luz, como la nada absoluta se opone al ser absoluto. Y al mismo tiempo que le daba el ser, derramó sobre ella la luz, mediante una emanación de su esencia divina y con la ayuda de la *Naturaleza*. La luz no la disipó por completo [a la oscuridad]. Y apareció el *Cuerpo* universal, al cual se denomina el *Trono* divino. Y esto fué lo primero que apareció del mundo material."

"De aquella luz mixta, semejante al resplandor de la aurora, creó después los ángeles, que están ocultos en el *Trono* y que no tienen más ocupación que ésta y la de glorificar a Dios. En un libro que titulé *Oclat al-mostáufiz* he explicado la creación del mundo; de él sólo he tomado en este capítulo las ideas principales" (2).

"Después dió ser al *Escabel* (3), dentro de la concavidad del *Trono*, y puso en él ángeles del género de la naturaleza suya, pues toda esfera es origen de aquello que en ella es creado para ornato suyo."

"Después creó en la concavidad del *Escabel* las esferas, una dentro de otra. Y creó en cada una de ellas su mundo especial que la habitase, al cual denominó ángeles, es decir, *enviados* (4), y las decoró con los astros e inspiró a cada cielo su mandato, hasta que acabó creando las formas de los cuerpos generados."

"Y cuando Dios terminó por completo estas formas, las luminosas y las elementales, sin espíritus que fuesen lo oculto e invisi-

---

(1) El texto, por error de lectura de los editores del Cairo, dice "esta ciencia" (هذا العلم) en vez de "este mundo" (هذا العالم). En cuanto a la traducción "material" de la voz الخلقي, cfr. *Istilahat*, de Abenarabi (op. cit.), s. v. عالم الخلق y عالم الامر.

(2) Este opúsculo (عقلة المستوفز) ha sido editado por Nyberg en su *Kleinere Schriften des Ibn Al-Arabi* (Leiden, Brill, 1919), págs. 41-100. Es, en efecto, una síntesis de su cosmogonía emanatista.

(3) Símbolo de la esfera de las estrellas fijas.

(4) Es curioso advertir cómo Abenarabi interpreta aquí el significado de la palabra *árabe* الملائكة, conforme a su etimología *griega* ἀγγέλοι.

ble de estas formas, iluminó a cada clase de formas, según lo que la naturaleza de cada una permitía; y nacieron, de las formas y de esta iluminación, los espíritus de las formas."

"Creó, pues, Dios los espíritus, y ordenóles que gobernasen a las formas. Hizo que fuesen los espíritus, no divisibles, sino una sola esencia. Pero distinguió a unos de otros y quedaron distinguidos, siendo debida su distinción a la aptitud de las formas para recibir aquella iluminación. Las formas no son, en realidad, *lugares circunscriptivos* (1) para estos espíritus; lo único que son es, si se trata de las formas elementales, algo así como el reino o lugar de dominio [de los espíritus]; y, en general, respecto de todas las formas, son éstas el lugar de manifestación de los espíritus."

"Después creó Dios, mediante otra iluminación, las formas fantásticas de los cuerpos orgánicos, que son algo intermedio entre los espíritus y las formas. Bajo estas formas fantásticas se aparecen, de un modo visible a los ojos, las formas luminosas y las ígneas (2). También bajo ellas se revelan, ya en el sueño, ya después de la muerte y antes de la resurrección, las formas sensibles que suponen formas ideales. Este grupo de formas, las fantásticas, constituyen el *barzaj* formal" (3).

"Los espíritus de las formas del mundo ¿son posteriores o anteriores o simultáneos a las formas? Los espíritus, respecto de las formas del mundo, son como los espíritus, respecto de las formas del hombre pequeño (4), v. gr.: la fuerza física, que es el espíritu de la mano; la facultad de oír, que es el espíritu de la oreja; la de ver, que lo es del ojo. Has de saber que las gentes resuelven de muy diferentes maneras esta cuestión. Pero, a nuestro juicio, la verdadera solución está en decir que los espíritus que gobiernan a las formas existían en *el mundo divino del resumen* (5), con existencia implícita, no con distinción numérica individual, aunque sí dis-

---

(1) أينيّات es el plural del nombre abstracto de cualidad أينيّة derivado de أين, adverbio que expresó para los filósofos árabes la categoría aristotélica del τὸ ποῦ o *ubi*.

(2) Es decir, los ángeles y los genios.

(3) *Fotuhat*, I, 192.

(4) الانسان الصغير es el hombre propiamente dicho, como opuesto al mundo, al cual se le denomina *el hombre grande* (الانسان الكبير), para establecer cierta relación paradójica con la teoría del *microcosmos* y del *macrocosmos* del esoterismo alejandrino y sufí.

(5) حضرة الاجمال es la adaptación arábiga del griego ταὐτότης, ἕνωσις, μονή, que Jámblico emplea para designar el momento ideal en que del *Uno* todavía no se han separado los seres.

tinguibles para la ciencia de Dios. Venían, pues, a estar en dicho mundo del resumen, algo así como están las letras en potencia en la tinta, es decir, sin que existan distinta e individualmente, aunque Dios las distinga y conozca separadamente a cada una, en aquel su estado de indeterminación."

"Cuando el cálamo escribe en la lámina, van apareciendo ya distintas las formas de las letras, después de haber estado indeterminadas en la tinta. Y entonces se puede ya decir: esta es la *a*, esta es la *b*, esta la *ch*, esta la *d*, tratándose de los elementos de la escritura, que son los espíritus de los cuerpos simples del mundo. Y entonces también se puede decir ya: aquí dice *está de pie*, y aquí *Zeid;* y aquí *salió*, y aquí *Amer*, que son los espíritus de los cuerpos compuestos."

"De modo que, cuando Dios hubo adecuado ya las formas del mundo, cualquiera que éste fuese, vino a ser el espíritu universal como [en el símil anterior] era el cálamo y la mano derecha, y los espíritus [particulares] como la tinta en el cálamo, y las formas como las categorías de las letras en la lámina. Es decir que, al emitir el espíritu [universal] su hálito sobre las formas del mundo, aparecen los espíritus numéricamente distintos por razón de sus formas, y ya puede decirse: esto es Zeid, esto Amer, esto caballo, esto elefante, esto serpiente, y en general todo ser dotado de espíritu; y no hay ser alguno que no esté dotado de espíritu, si bien en unos el espíritu es capaz de percepción y en otros no."

"Hay personas que dicen que los espíritus, en el origen de su ser, fueron engendrados del *temperamento* de la forma. Otros creen esto imposible. Estos y aquéllos tienen en su apoyo puntos de vista razonables; pero la solución que nosotros hemos seguido es la más discreta, pues se apoya en la palabra de Dios: "Después lo hemos producido como una creación distinta" (1). Porque, una vez que Dios ha preparado la forma corpórea, la une con cualquiera de las formas espirituales: si quiere, con forma de cerdo, o de perro, o de hombre, o de caballo. Y así hay persona en cuyo espíritu predomina la estolidez y la bestialidad, y por eso su espíritu es un

---

(1) *Alcorán*, XXIII, 14: ثم انشأناه خلقا آخر. Los intérpretes del *Alcorán* ven en este texto una prueba de que la creación del espíritu humano es distinta y posterior a la de su cuerpo. Cfr. *Lobab ataüil*, del Jazin (edic. Cairo, 1318 hég.), III, 302, y *Tafsir alxeij alácbar*, de Abenarabi (edic. Cairo, 1317 hég.), II, 32. Pero Abenarabi, en el pasaje del *Fotuhat*, que ahora traducimos, parece dar a aquel texto alcoránico un sentido más amplio, como si Dios afirmase que *todo cuerpo*, después de creado en cuanto a su materia, recibiera de Dios una segunda creación, la del espíritu que lo informa.

espíritu de asno, y así se le llama cuando él manifiesta las cualidades de aquel espíritu, diciendo de él: "Fulano es un burro." E igualmente se dice: "Fulano es un perro, o un león, o un hombre." Y esta última es la cualidad más perfecta, porque su espíritu es también el más perfecto."

"Dice Dios (1): "El cual te creó, te equilibró y te ajustó", con lo cual quedó acabado el organismo que aparece a los ojos, "y te injertó en una de las formas que quiso", es decir, de las formas de los espíritus. Luego los espíritus se distinguen, unos de otros, por sus formas" (2).

"No existe [en el cosmos] ser alguno que no esté dotado de espíritu, si bien unos espíritus se perciben [exteriormente] y otros no" (3).

"Fruto de un matrimonio espiritual y luminoso es la aparición de los cuerpos físicos con los espíritus particulares, así humanos como no humanos. Porque, en el cosmos, todo cuerpo está ligado con una forma de espíritu divino que va adherido a aquella forma corpórea y por el cual esta última glorifica a Dios."

"Mas, entre los espíritus, unos rigen y gobiernan a aquella forma [al cuerpo], por ser ésta capaz de recibir el gobierno de los espíritus. Tales son todas aquellas formas a las que se atribuye la vida exterior y la muerte. Si no son sujetos de estos atributos, entonces el espíritu [que los informa] es sólo espíritu de glorificación, no de gobierno."

"Cuando aparece, pues, una forma física susceptible de ser gobernada y aparece para ella un alma particular que la gobierne, entonces la forma viene a ser como la hembra y la esposa, y el espíritu gobernante, como el macho y el marido."

"Estos espíritus particulares son de categorías más o menos nobles, según la ciencia que tienen de las cosas. Unos conocen muchas y otros pocas. No hay espíritus más conocedores de Dios, que los ligados con aquellas formas a las cuales no rigen, por no ser dichas formas capaces de gobierno. Tales son los espíritus de los cuerpos inorgánicos. Inferiores a éstos, en cuanto al rango en la ciencia que de Dios poseen, son los espíritus de los vegetales, y más inferiores aún los de los animales irracionales."

"Cada una de estas categorías de espíritus ha sido creada con la sola finalidad natural de conocer intuitivamente a Dios, y por eso no tienen otra operación que la de glorificarle y alabarle."

---

(1) *Alcorán,* LXXXII, 7.
(2) *Fotuhat,* III, 15, 1.ª 16.
(3) *Fotuhat,* III, 15, 1.ª 7 inf.

"Inferiores a todos ellos, en la ciencia que de Dios tienen, son los espíritus de los hombres. Y en cuanto a los ángeles, tienen, como los seres inorgánicos, la misma instintiva inclinación de conocer a Dios, pues tampoco poseen ni razón ni concupiscencia, lo mismo que los minerales. En cambio, los animales tienen la ciencia intuitiva de Dios y la concupiscencia. Y los hombres y los genios tienen la concupiscencia y la ciencia discursiva, por razón de sus formas, no por sus espíritus" (1).

"A nuestro juicio, los seres que se llaman vegetales y minerales están dotados de esencias espirituales que escapan a la penetración de los no iniciados en la intuición mística, los cuales no las perciben sensiblemente [en los vegetales y minerales] como las perciben de modo ordinario en los animales. Mas para nosotros, los iniciados en dicha intuición, el universo entero es animal racional, y si [a pesar de esto] solamente se denomina *hombre* a esta particular complexión, débese únicamente a la forma (2), pues las diferencias en perfección entre unas criaturas y otras nacen de la complexión material, ya que en todo ser engendrado por mezcla de elementos diversos tiene que haber una complexión privativa suya que lo distinga de los demás, así como poseerá otros elementos comunes con los demás; de modo que el elemento que lo individualice y distinga no será nunca idéntico a aquel por el cual se asemeje a los demás seres. Ten esto bien presente."

"Dice el Altísimo (3): "No hay cosa alguna que no le glorifique y alabe". [En este texto] se hace una negación absoluta. Y no glorifica, sino el ser viviente, inteligente, conocedor, consciente de Aquel a quien glorifica. Los documentos alcoránicos y proféticos están llenos de análogos testimonios. Y nosotros, además de dar fe a éstos, podemos añadir el testimonio de la intuición mística, pues hemos visto, con los ojos de la cara, cómo las piedras pronunciaban rezando el nombre de Dios, con lenguaje real que nuestras orejas escuchaban, y cómo también nos dirigían la palabra, al modo y en la forma que lo hacen los místicos contemplativos de la Majestad divina, y sobre cosas que no todos los hombres son capaces de entender."

"Cada uno de los géneros de seres que Dios ha creado es, por consiguiente, una raza especial a la cual Dios le ha impuesto, por revelación directamente comunicada a sus almas, una particular ma-

---

(1) *Fotuhat,* III, 130, l.ª 12 infra.

(2) الصورة es siempre la *materia;* por aquí, pues, resulta que la materia es el principio que *especializa* e *individualiza* todos los seres, así como la forma o espíritu es elemento común a todos.

(3) *Alcorán,* XVII, 46.

nera de adorarle. En sus mismas esencias poseen, pues, un indicio de parte de Dios: esa inspiración, propia de cada género de seres [el instinto], a que Dios los ha creado naturalmente inclinados. Tal es, por ejemplo, el conocimiento que algunos animales tienen de cosas que escapan a la penetración del más hábil arquitecto, y, en general, el conocimiento para discernir lo útil de lo perjudicial en los jugos de las plantas que les sirven de alimento. Y todo esto por natural instinto. Igualmente sucede en los seres llamados minerales y vegetales, aunque Dios pone obstáculos a nuestros ojos y oídos, para que no percibamos el lenguaje de que están dotados." (1)

"Todo el que no posee la intuición mística cree que los fenómenos que acaecen en el mundo físico por la mezcla de los elementos simples es ignorado por estos elementos, y que éstos se mueven de manera fatal y violenta a producir aquellos fenómenos, al modo que los instrumentos son movidos por el artífice a producir la forma que éste quiere, v. gr., una determinada figura en la madera, sin que los instrumentos sepan nada de aquel movimiento ni del efecto resultante, por más que la forma no aparecería sin la intervención de aquellos instrumentos."

"Así opina el que profesa doctrinas distintas de las que profesan los místicos intuitivos. Pero nosotros decimos que el instrumento del carpintero conoce quizá más que el artífice que lo maneja, porque para el místico intuitivo aquel instrumento es un ser viviente, racional, inteligente, que conoce a su Criador, que canta las alabanzas de su Señor, que sabe para qué ha sido creado. Y esto, porque el místico intuitivo, cuando Dios le arranca los velos que cubren sus ojos y sus oídos, oye cómo los árboles y las flores del campo le pregonan a gritos sus virtudes ocultas, tanto útiles como dañosas. Así también le hablaban al Profeta David las piedras. Decíale una: "¡Oh, David! ¡Oh, David! ¡Tómame, que yo mataré a Goliat!" Otra le decía: "Cógeme, que yo sembraré la derrota en el ala derecha de su ejército." De modo que cada piedra sabía para qué había sido creada. Porque, en efecto, tomó David aquellas piedras y sucedió como ellas habían dicho" (2). Pero como algunos no llegan a alcanzar este grado [de intuición]

(1) *Fotuhat,* I, 190, l.ª 12, infra.

(2) Esta tradición musulmana, de origen rabínico, consta efectivamente en Tsaalabí, *Leyendas de los Profetas* (*Quísas al-anbiyá*), edic. Cairo, 1306 hégira, pág. 169: "Y pasó David junto a una piedra en el camino, la cual le gritó: "¡Oh, David! Llévame, que yo soy la piedra con que Aarón mató a tal y cual rey." Y David la puso en su bolsa. Pasó después junto a otra piedra que le gritó: "¡Oh, David! Llévame, que yo soy la piedra con la que Moisés mató al rey tal y cual." Y la cargó en su bolsa. Después pasó junto a otra piedra, que le

ni se les ha revelado [este misterio], lo niegan, aunque no debían negarlo. No existe, por tanto, en el cosmos ser alguno que se mueva y que no sepa para qué se mueve. Solamente lo ignoran los hombres y los genios, excepto aquellos sufíes, ya iniciados, a quienes Dios quiere otorgar la intuición mística."

"Dijo Dios al cielo y a la tierra (1): "Venid ambos, de grado o por fuerza." Y respondieron: "Iremos espontáneamente." Ahora bien, tratándose de la tierra, el *ir* equivale a moverse y trasladarse allá adonde se le llama. Y dice que irá espontáneamente. Así, pues, todas las partes del mundo físico conocen, por cierta vista interior, aquello que de ellas se reclama, hasta las mismas partes del cuerpo humano; ni una de ellas lo ignora (2); sólo lo ignora la parte sutil de él [el alma], que está obligada, para saberlo, a poner su confianza en el empleo de su razón o a mirar con la lumbre de la fe" (3).

"El mundo entero, menos los hombres y los genios, posee la intuición plena de todas las cosas que están ocultas a la sensibilidad humana. Ningún genio, ningún hombre, tiene la experiencia de dichos misterios, a no ser en las ocasiones en que un milagro rompe el curso ordinario de la naturaleza" (4).

"Los racionalistas, quiero decir, los partidarios de la razón y de las pruebas basadas exclusivamente en el testimonio de los sentidos, dicen: "No puede imponerse una obligación, sino a un sujeto inteligente, capaz de comprender lo que se le dice." Y tienen razón, pues así, efectivamente, sucede (5), porque, a nuestro juicio, los

---

dijo: "Llévame, yo soy tu piedra, con la que matarás a Goliat. Dios me ha reservado para ti." Y la puso en su bolsa."

(1) *Alcorán*, XLI, 10. Cfr. *Fotuhat*, II, 810, 1.ª 8.ª, donde confirma la misma tesis con este y otros textos alcoránicos, en los que Dios dirige la palabra a los seres inanimados o irracionales. De aquí infiere Abenarabi que "todo mineral, vegetal o animal, al cual Dios le dirige la palabra, tiene que ser, por naturaleza, viviente, inteligente, capaz de entender lo que se le dice, y apto para hacer lo que se le ordena, con aptitud esencial consiguiente a su ser." (Ibid., 1.ª 14, inf.)

(2) Cfr. *Fotuhat*, II, 902, 1.ª 12, inf.: "Las manos, los pies, las epidermis, las bocas, las lenguas que, a juicio de nuestra razón, están mudas, son seres dotados en realidad de palabra." Por eso en el día del juicio servirán de testigos contra el alma que de ellas abusó en esta vida. Cfr. *Fotuhat*, II, 433, 1.ª 20.

(3) *Fotuhat*, II, 601, 1.ª 11.

(4) *Fotuhat*, II, 902.

(5) Alude aquí Abenarabi a los textos alcoránicos antes citados, en los cuales Dios ordena y prohibe determinados actos a los cielos, a la tierra, a los seres inanimados o inconscientes.

reinos todos de la naturaleza son inteligentes, vivientes, dotados de lenguaje. Y esto lo sabemos por intuición mística, por un medio cognoscitivo que rompe el curso ordinario y natural."

"Pero ellos dicen: "Eso es un cuerpo inorgánico, un mineral que no entiende." Y se paran, sin pasar más allá de lo que su vista les enseña, cuando realmente es lo contrario de lo que ellos dicen. Después, cuando un profeta les asegura que una piedra le ha dirigido la palabra, o un omoplato de carnero, o un tronco de palmera, o una bestia cualquiera, entonces dicen: "Es que, en ese momento, ha creado Dios en esos seres la vida y el conocimiento." Mas, a nuestro modo de ver, no es eso lo que sucede, sino que el misterio de la vida late en el mundo entero" (1).

"Todas aquellas cosas del mundo, de las cuales dicen los filósofos y el vulgo que no son vivientes ni animadas, han sido, a nuestro juicio, dotadas por Dios, al creerlas, de ciencia y conocimiento de Dios mismo. Todas ellas son vivientes y poseen la facultad de hablar, con la cual alaban a Dios, su Señor. Este lenguaje lo percibe el hombre creyente, por medio de la fe, y el hombre iluminado lo experimenta realmente" (2).

"No hay un solo ser que no sea viviente y locuente; es decir, animal racional: hasta los que se llaman minerales o vegetales o inanimados. Y esto, porque no hay ser alguno, sustancial o accidental, que no alabe a su Señor, y tal alabanza no puede darla, sino el ser dotado de vida" (3).

"Los ángeles son los espíritus [que informan y animan] a las letras del alfabeto, las cuales son los cuerpos fónicos o gráficos de los ángeles. Las letras, si tienen virtud cabalística, es por sus espíritus, no por sí mismas, es decir, por sus formas sensibles, que se oyen, se ven y se imaginan. Cada letra alaba, glorifica, ensalza, engrandece y bendice a su Creador, que le ha dado existencia manifiesta y le ha unido inseparablemente con la espiritualidad [que la anima]. Igualmente, las estrellas que vemos [en el cielo] no son otra cosa que formas [o cuerpos] dotadas de espíritus angélicos que las rigen, lo mismo que sucede con la forma del hombre, pues el hombre obra por virtud de su espíritu. De la misma manera, si la estrella o la letra no tuviesen un espíritu, no emanaría de ellas acto alguno. Porque, efectivamente, Dios no da la preparación última a forma alguna sensible de las que en el mundo real aparecen por medio de la obra del hombre, o del viento cuando sopla y con su violencia determina figuras nuevas en los cuerpos, o de

(1) *Fotuhat,* I, 154, l.ª 1 infra.
(2) *Fotuhat,* III, 638, l.ª 13 infra.
(3) *Fotuhat,* III, 640, l.ª 1 infra.

la culebra o el gusano que al reptar por encima de la arena señalan un surco que es una forma creada por Dios mediante el andar del reptil, etc., etc., sin que Dios infunda en esas formas un espíritu que no cesará de alabarle..., hasta que deje de existir su forma; y entonces se trasladará el espíritu al *barzaj*. Y eso mismo hay que decir de las figuras aéreas y acuáticas: si no fuese por sus espíritus, no emanaría de ellas, ni aisladas ni unidas, influjo alguno."

"De aquí que todo aquel que produce una forma cualquiera, aunque ésta se destruya y cese enseguida, y su espritu se traslade al *barzaj*, como que hasta entonces ese espíritu (que es un ángel) ha glorificado a Dios, el mérito de tal alabanza divina recae sobre quien produjo la forma, cuyo espíritu fué el ángel."

"No penetran en la real esencia de las cosas, sino los místicos iluminados por Dios. Por eso ha llamado Dios la atención de los hombres intuitivos acerca del sentido misterioso de las letras sueltas con que comienzan algunos capítulos del *Alcorán;* ellas son, en efecto, las formas [corpóreas] y los nombres propios de ciertos ángeles; y así, cuando el lector alcoránico las pronuncia, es como si los llamase por su nombre; y ellos le contestan. Dice el lector: "*Alif, lam, mim*"; y contestan esos tres ángeles: "¿Qué dices?" Entonces el lector prosigue leyendo el texto del capítulo, y ellos van diciendo: "Veraz eres." "Este es hombre verdaderamente fiel que dice verdad y narra lo que en realidad sucedió", e imploran en favor suyo la divina misericordia. Esos ángeles son veinticuatro." (1)

14.—La Naturaleza es el principio activo del mundo de los cuerpos.

Ya vimos que del *Uno* emanan tres supremas hipóstasis, el *Intelecto,* el *Alma* y la *Naturaleza.* Las dos primeras son principios activos del mundo espiritual. La *Naturaleza* lo es del mundo corpóreo. Abenarabi complica, sin embargo, esta doctrina de la emanación neoplatónica, empleando a veces el nombre de *Naturaleza* para designar la *nube* o *materia primoprima*, común a todo ser, corpóreo y espiritual. En este sentido, la *Naturaleza* no es ya un principio activo, sino más

(1) *Fotuhat*, II, 589-590. Sobre el *barzaj* de los espíritus, cfr. supra, tesis 10. Un gran número de capítulos del *Alcorán* llevan por título o en cabeza del versículo 1.° letras aisladas, cuyo significado se ignora. Véase, por ejemplo, el cap. II, que empieza así: *A. L. M.*, es decir, *Alif, Lam, Mim.*

bien pasivo y potencial, según antes explicamos; pero, en cambio, está más cerca de Dios que el *Intelecto* y el *Alma,* pues que se identifica con el *hálito* divino. Por eso Abenarabi procura evitar la confusión que resulta de este ambiguo uso técnico de la voz *Naturaleza* en esos dos sentidos, metafísicos ambos, distinguiéndolos para ello entre sí y respecto de otros dos sentidos que la palabra misma tiene en la física. Resultan, por ende, cuatro acepciones de *Naturaleza*: 1.ª, la *Materia espiritual,* común a todo ser, que ocupa el lugar primero en la jerarquía de las emanaciones del *Uno,* por encima del *Intelecto* y del *Alma;* 2.ª, la *Naturaleza,* emanación cuarta del *Uno,* inferior al *Alma;* principio activo que influye en todo ser inferior a la *Materia universal* corpórea; 3.ª, la *Naturaleza* propia y común de los cuatro elementos físicos o cuerpos simples; 4.ª, la *Naturaleza,* en el sentido del temperamento o complexión de los cuerpos compuestos o mixtos de los cuatro elementos.

Despejada así la confusión léxica, Abenarabi limita ahora su estudio a la *Naturaleza* en sus acepciones 2.ª, 3.ª y 4.ª, pues de la 1.ª trató ya *ex professo* en tesis anteriores. Su doctrina es mera repetición de la plotiniana: la *Naturaleza* universal es una hipóstasis de esencia ideal o inteligible, sin realidad objetiva o concreta; sólo sus efectos son reales y objetivos, es decir, los cuerpos físicos, así simples o elementales, como compuestos y orgánicos o vivientes; pero en estos últimos no influye más que en cuanto a su vida vegetativa y sensitiva, pues la vida intelectual ya es efecto de los dos principios o hipóstasis superiores a la *Naturaleza,* a saber: del *Intelecto* y del *Alma.* En lo que toca a la esencia de la *Naturaleza,* Abenarabi la concibe como la *inteligibilidad* del conjunto de las cuatro calidades físicas de los elementos, la cual se hace *sensible* en estos cuatro elementos o cuerpos simples. Conforme a su prurito armónico, Abenarabi busca la razón última de estos cuatro elementos del mundo corpóreo en cuatro principios del mundo divino, a saber: los cuatro atributos: vida, ciencia, voluntad y poder, y en las cuatro hipóstasis emanadas del *Uno*: *Intelecto, Alma, Materia* y *Cuerpo universal.* De aquí en adelante, todo el resto de su doctrina es un calco de la física de Aristóteles acerca de las

cuatro calidades de los elementos (calor, frío, humedad y sequedad) y de sus efectos por mixtión, que son fuego, aire, agua y tierra. Es interesante, sin embargo, ver cómo Abenarabi transcribe y critica las varias opiniones de los filósofos jónicos, de Heráclito, Diógenes de Apolonia, Tales y Xenófanes, acerca de la prioridad de origen respecto de uno u otro de los cuatro elementos. El parece vacilar entre la de Tales y otra opinión, que dice ser personal suya, según la cual el origen de los cuatro elementos debe ponerse en un quinto elemento, que denomina *Naturaleza,* según ya dijimos anteriormente.

Como resumen de su doctrina física, Abenarabi establece, al fin, una división del cosmos en dos mundos: uno, superior y activo; otro, inferior y pasivo. Los espíritus de aquél influyen sobre los cuerpos de éste; y dentro del mundo corpóreo, el celeste influye sobre el sublunar.

"La mujer ocupa una categoría, respecto del hombre, análoga a la que ocupa la *Naturaleza* respecto del *Mandato divino.* La mujer, en efecto, es el sujeto en el cual tiene lugar la aparición de los hijos en concreto, así como la *Naturaleza* es, para el *Mandato divino,* el sujeto en que aparecen los cuerpos individuales: en ella se engendran y de ella nacen. Así, pues, ni existe *Mandato* sin *Naturaleza,* ni *Naturaleza* sin *Mandato.* El ser físico se apoya y consiste en estas dos cosas. Y no digas que Dios es poderoso para crear un ser, sin que tengamos necesidad de concebir otra cosa, al mismo tiempo que Dios creando; porque Dios mismo te refutará esa afirmación con su texto (1): "Cuando queremos crear un ser, no tenemos más que decirle una palabra: ¡Se! y es" (2). Esa realidad universal, común a todo ser, es, pues, la que hemos antes afirmado como necesaria para la creación, y hacia la cual dirígese el divino *Mandato* para hacer que aparezca la cosa concreta en aquella realidad abstracta. Y así es como aparecen los cuerpos orgánicos e inorgánicos con las formas y figuras y accidentes y todas las potencias espirituales y corporales."

---

(1) *Alcorán,* XVI, 42.

(2) Abenarabi fuerza aquí y en innumerables lugares de todos sus libros el sentido de este texto alcoránico, para demostrar la preexistencia de una cierta realidad, anterior a las cosas creadas. Como se ve, fúndase en que, según ese texto, Dios dirige su palabra a la cosa que va a crear, y, por tanto, esa cosa debe ya poseer una cierta realidad [شيئية], aun antes de ser creada aquélla concretamente.

"Puede ser que alguien diga: "Esa realidad [la *Naturaleza*] es, pues, lo que la revelación denomina la *Uiebla,* que envolvía a Dios antes de la creación, y que no tenía sobre sí ni bajo sí aire, pues, como se ve, la revelación la menciona y denomina con el nombre de una cosa apta para adoptar varias formas y figuras."

"Nosotros hemos expuesto la categoría que en la jerarquía de los seres ocupa la *Naturaleza,* es decir, esa realidad abstracta, en el *Libro del primer matrimonio,* del cual nació el mundo inferior y superior, y todo lo que no es Dios, así lo grosero como lo sutil, lo mismo lo inteligible que lo sensible, con tal que exista realmente. De ella conocemos tan sólo la parte que de ella se nos aparece; como de los nombres divinos no conocemos más que aquellos que a nosotros llegan."

"El que conoce la categoría de la *Naturaleza,* conoce la de la mujer; y el que conoce el *Mandato divino,* conoce la categoría del hombre."

"Los seres todos, excepto Dios, tienen el fundamento de su realidad en estas dos esencias; pero sucede que aquella esencia [es decir, la *Naturaleza*] es tan sutil, que se oculta hasta el punto de ignorarla sus mismos hijos, las razones [individuales de los hombres], las cuales no alcanzan a afirmar su existencia en el mundo de lo simple y sólo la afirman en lo compuesto. Y eso es debido a que ignoran la categoría [que ocupa en la jerarquía de los seres]" (1).

"De [los tres principios], *Intelecto, Alma* y *Naturaleza,* éste último es el que con más verdad dice relación a Dios. Los otros dos, en efecto, y todo ser en general, no se manifiestan, sino en una realidad que de la *Naturaleza* ha salido, es decir, en el *hálito* divino (2) que circula y corre a través del mundo, es decir, a través de sus formas. Mira, pues, cuán universal es el concepto que debemos formar de la *Naturaleza* y cuán limitado es el que debemos formar del *Intelecto,* el cual, en realidad, es una de las formas de la *Naturaleza;* dije mal: una de las formas de la *Niebla,* la cual es una de las formas de la *Naturaleza.* Así, pues, los que colocan a ésta en una categoría inferior al *Alma* y superior a la *Materia,* lo hacen porque carecen de la intuición mística de las cosas. Los que posean esta intuición no se permitirán jamás sostener tal tesis, si no es entendiendo por *Naturaleza* la otra *Naturaleza* que aparece —por virtud de aquélla— en los cuerpos transparentes, como son el *Trono*

---

(1) *Fotuhat,* III, 118, 1.ª 5, infra.

(2) Vide *Fosús,* pág. 430, 1.ª 6: "La *Naturaleza* no es en realidad sino el *hálito* del Misericordioso, puesto que en este hálito fueron creadas las formas del mundo superior e inferior, merced a la propagación del soplo divino a través de la sustancia hylica o material, especialmente por lo que atañe al mundo de los cuerpos."

de Dios y los que le rodean (1). Esa otra *Naturaleza* es, respecto de la primera, como la hija respecto de la madre; por eso, engendra, como engendra su madre, aunque la hija sea engendrada de ella. Por la misma razón, los elementos son también, a nuestro juicio, *Naturaleza,* respecto de todo aquello que de ellos se engendra. Y, por lo mismo, los temperamentos fisiológicos en el organismo del animal son llamados *Naturaleza.* No por otro motivo se denominan hembra y hembras a la hija, a las hijas y a la madre" (2).

"La *Naturaleza* está entre el *Alma* y la *Materia.* Esta es la opinión del doctor Abuhámid [Algazel] (3). Y no es posible asignarle a la *Naturaleza* otro lugar que ese. Así, pues, todo cuerpo, desde la *Materia* hasta el último de los cuerpos, es algo físico o natural. Y todo lo que se engendra de los cuerpos físicos, sean cosas, potencias, espíritus particulares, ángeles, luces, todo está sometido al influjo divino que Dios ha otorgado a la *Naturaleza.* Su influjo, pues, va desde la *Materia* hasta todos los seres inferiores a ella. El del *Alma* universal va desde la *Naturaleza* a todo lo inferior a ésta. En cambio, ni la *Naturaleza* ni el *Alma* influyen en lo que está por encima de ellas" (4).

"La *Naturaleza* ocupa, a nuestro juicio, el grado tercero, a contar desde la existencia del *Intelecto* primero. Es un ser de naturaleza inteligible o ideal; no existe, realmente, de modo concreto. Dios, al decretar que existiese, la concibió de tal categoría, que si ella tuviese realidad objetiva existiría debajo del *Alma.* Mas, aunque carece de esa realidad concreta, es objeto de experiencia o visión respecto de Dios, el cual, por virtud de esta visión, la distingue y determina el grado que le corresponde en la jerarquía de los seres."

"Ella es, respecto de los seres físicos, lo que son los nombres divinos; éstos dan lo que en su virtualidad poseen; son bien evidentes sus efectos; nadie los ignora; y, sin embargo, ellos carecen en absoluto de toda realidad concreta y objetiva. Así mismo, la *Naturaleza* da lo que en su virtualidad posee, es decir, las formas sensibles que a ella dicen relación, esto es, los cuerpos reales físi-

---

(1) Es decir, las esferas y cuerpos celestes.

(2) *Fotuhat,* III, 551, l.ª 1 infra.

(3) No conozco ningún pasaje de sus obras impresas en que hable Algazel de este problema de los tres principios neoplatónicos; pero supongo que se referirá a su libro *Macásid.* Como se ve, Abenarabi se adhiere aquí a esa opinión de Algazel, que acaba de declarar falsa en el pasaje anterior; pero es, indudablemente, porque ahora toma Abenarabi la palabra *Naturaleza* en el segundo de los cuatro sentidos a que en aquel pasaje alude. Obsérvese que aquí da a la *Materia* el nombre de *alhabá* o polvo atómico que por el aire flota.

(4) *Fotuhat,* I, 340, l.ª 14.

cos; y, sin embargo, ella no tiene realidad objetiva. ¡Cuán maravilloso es, pues, su rango y cuán excelso su influjo!"

"Ella es la esencia inteligible del conjunto de las cuatro *quiddidades,* cuyos efectos, en los cuerpos creados físicos, se llaman calor, sequedad, frío y humedad. Estos son los efectos de la *Naturaleza* en los cuerpos, no la *Naturaleza* misma."

"De los hálitos o palpitaciones del cosmos, lo único que se debe a la *Naturaleza* es todo aquello en que consiste la vida en los cuerpos físicos: el crecimiento orgánico y la sensibilidad; nada más. Toda otra palpitación, distinta de éstas, no es debida a la *Naturaleza;* su causa es otra: la vida intelectual, vida de la ciencia, que es la misma luz divina y el *hálito* del Misericordioso."

"La existencia de las formas concretas e individuales [es decir, los cuerpos] se deben a ella [y nada más], pues las formas [o cuerpos] físicos, si tienen espíritu, no es por causa de la *Naturaleza*: el espíritu de las formas físicas procede del *Espíritu* divino" (1).

"Las cuatro esferas [de los elementos], así que existen realmente, realizan por completo a la *Naturaleza,* cuyo imperio se manifiesta ya en ellas de manera *sensible,* después de que tan sólo era *inteligible* o *ideal.* Porque las ideas son la raíz y origen de las cosas, y aunque permaneciendo siempre en sí mismas, en su naturaleza de ideas inteligibles y ocultas, luego se manifiestan en el mundo de la sensibilidad como algo sensible, y en el de la fantasía como algo imaginable; pero, esto sin embargo, no dejando de ser lo mismo que antes eran; lo único que hacen es cambiarse, por adaptación al mundo en que se manifiestan, como el camaleón, que adopta varios colores" (2).

"Capítulo acerca de los elementos y del dominio del mundo superior sobre el inferior."

"Debes saber que toda cosa de las creadas tiene que fundarse por necesidad en alguna de las esencias divinas. Por eso toda ciencia está subordinada bajo la teología, de la cual son como ramas todas las demás ciencias. A cuatro grandes categorías se reducen éstas, y cada una de ellas, a su vez, se subdivide en otras que los sabios conocen determinadamente. Las cuatro antedichas son: la lógica, la matemática, la física y la teología o metafísica. De las esencias divinas, cuatro son también las relaciones que el mundo reclama [para su existencia]: la vida, la ciencia, la voluntad y el poder, pues tan pronto como se afirman positivamente del Ser Necesario estas cuatro relaciones, ya es verdad que El es, sin duda alguna, el creador del mundo. La vida y la cien-

(1) *Fotuhat,* II, 565, 1.ª 2, infra.
(2) *Fotuhat,* II, 895, 1.ª 12, infra.

cia son los dos fundamentos para las relaciones; la voluntad y el poder son inferiores en categoría. El fundamento principal es la vida, pues ella es la condición para que exista la ciencia. La ciencia se caracteriza por la universalidad de su objeto y esfera, pues se extiende al Ser Necesario, al contingente y al imposible. La voluntad es inferior a ella, porque su esfera de acción se limita al ser contingente, determinándolo a ser o a no ser. De aquí resulta que la voluntad reclama a la vida, y es como el efecto de ésta, pues que la voluntad tiene también una esfera de acción más general que el poder, y éste la tiene más particular, puesto que se limita a dar el ser a lo contingente, pero no a aniquilarlo, y por eso es el poder como el efecto de la ciencia, pues ocupa, respecto de la voluntad, el mismo grado que la ciencia respecto de la vida."

"Ahora bien; así como estas relaciones divinas se distinguen unas de otras por su rango y categoría, en activas y pasivas, igualmente también el cosmos apareció en esa forma misma: activo y pasivo. Porque, claro es que el mundo, considerado en su conjunto y con relación a Dios, es pasivo, creado en el tiempo; pero, considerado en sí mismo, es activo en parte, y en parte pasivo."

"En efecto: creó Dios al *Intelecto primero,* de la relación la *vida;* al *Alma universal* creóla de la relación la *ciencia.* De modo que el *Intelecto* fué condición previa para la existencia del *Alma,* igualmente que la vida lo fué para la de la ciencia. Los efectos o seres pasivos procedentes del *Intelecto* y el *Alma* fueron la *Materia universal* y el *Cuerpo universal.*"

"Estos cuatro seres son los principios que hacen aparecer las formas en el mundo, aunque entre el *Alma* y la *Materia* existe otra categoría, la *Naturaleza,* que esencialmente está constituída por cuatro *quiddidades,* dos de ellas activas y dos pasivas, si bien la *Naturaleza,* en su totalidad considerada y por relación al principio del cual procede, es algo pasivo. Esas cuatro *quiddidades* son el calor, el frío, la humedad y la sequedad."

"La sequedad es el efecto pasivo del calor; la humedad lo es del frío. Luego el calor procede del *Intelecto,* como éste procede de la vida. Por eso, el temperamento de la vida en los cuerpos elementales es el cálido. Así también, el frío procede del *Alma,* como ésta procede de la ciencia. Por eso a la ciencia o conocimiento cierto se la califica [en árabe] de *frialdad de certeza* y también de *nieve* (1). Y como la sequedad y la humedad son respectivamente efectos pasivos del calor y del frío, por eso se refiere la sequedad a la voluntad, cuyo rango ocupa, y la humedad al poder, de cuya categoría participa. Mas como el poder tiene su esfera de acción li-

(1) برد اليقين والثلج.

mitada a la sola creación del ser contingente y no a su aniquilación, por eso el temperamento que mejor le compete es el de la vida de los cuerpos, o sea el cálido-húmedo" (1).

"Aparecen, pues, según esto, las formas y las figuras en la *Materia* y en el *Cuerpo* universales, y aparecen el cielo y la tierra, aunque solamente confundidos, sin distinción mutua. Después Dios vuélvese para resolver aquella confusión (2), a fin de que todos los elementos individuales aparezcan distintos."

"Puso luego Dios un cierto orden de armonía entre aquellas cuatro naturalezas: aproximó el calor a la sequedad, y existió, en consecuencia, el fuego simple inteligible, cuyo imperio sobre el cuerpo del *Trono* [divino], que es la esfera celeste más remota y el *Cuerpo universal,* se manifestó en tres de sus constelaciones: *aries, leo, sagitario.* Aproximó el frío a la sequedad, y existió la tierra simple inteligible, cuyo imperio se manifestó en tres constelaciones de dicha esfera: *taurus, virgo, capricornio.* Aproximó el calor a la humedad, y existió el aire simple que manifiesta su influjo en tres constelaciones: *géminis, libra, acuario.* Aproximó el frío a la humedad, y existió el agua simple, cuyo influjo se manifestó en tres constelaciones: *cáncer, escorpio, piscis.*"

"Cuando Dios hubo ordenado sabiamente su obra y la hubo puesto en movimiento, apareció la realidad confusa; pero quiso Dios resolver su confusión, y distinguió al cielo de la tierra. El cielo quedó en la parte superior, en forma de vapor. Entre el cielo y la tierra creó Dios dos elementos compuestos: uno, el agua compuesta, inmediata a la tierra, porque siendo fría-húmeda, no tiene fuerza de ascensión y queda depositada sobre la tierra, en contacto con ella por lo que tiene de sequedad. El otro elemento es el fuego, o sea la esfera del éter, contiguo al cielo, porque siendo cálido-seco, no tiende por su naturaleza a descender a la tierra y se queda junto al cielo, por causa de su calor, y la sequedad le toca allí."

"Entre el fuego y el agua creó el elemento del aire, con el calor del fuego y la humedad del agua. Con el fuego no podía unirse, porque el peso de la humedad le impedía ocupar el lugar de aquél. Por otra parte, aunque la tendencia de la humedad era hacerlo descender hasta el lugar ocupado por el agua, el calor le impedía bajar. Y así, por razón de este mutuo obstáculo, hubo de

---

(1) Cfr. *Fotuhat,* II, 566, l.ª 14.

(2) Literalmente "para descoser aquel cosido" الى فتق ذلك الرتق. En el tecnicismo de los sufíes, الفتق y الرتق vienen a desempeñar un oficio análogo al de νεῖκος (odio) y φιλία (amor) en la cosmogonía de Empédocles. Cfr. Ritter, *Hist. de la phil. anc.,* trad. Tissot, I, 442 sig. Y Sprenger, *Diction. of the techn. terms.,* s. v. رتق y فتق.

ocupar el espacio medio entre el agua y el fuego, los cuales le atraían con igual fuerza. Y este elemento se llama aire."

"Y ya con esto quedarán evidenciados para ti los grados de los elementos, su esencia constitutiva, de dónde proceden y el origen de la *Naturaleza*" (1).

"Capítulo acerca de nuestros padres del mundo superior y nuestras madres del mundo inferior."

"Debes saber (¡ayúdete Dios!) que, por cuanto este mundo ha sido hecho para el hombre, que es su rey, por eso referimos a él los padres y madres del mundo, diciendo "nuestros padres" y "nuestras madres."

"Todo ser que influye sobre otro es *padre*, y todo ser en el cual se ejerce influjo es *madre*. Este es el sentido preciso de tales voces en este capítulo. Lo que se engendra de este influjo entre ambos se llama *hijo* y *engendrado*. Este mismo tecnicismo es aplicable a las ideas que nacen de la deducción de lo conocido: nacen tan sólo por el matrimonio de dos premisas que se unen entre sí mediante el término que en ambas se repite y que las ata y desposa; y la consecuencia que de ellas se infiere es la verdad que se busca."

"Todos los espíritus son padres. La *Natuaraleza* es madre, por ser el sujeto de las modificaciones cualitativas de la *Materia*. La influencia de esos espíritus sobre estos elementos, que son los cuatro cuerpos elementales aptos para la alteración y la mutación, hace aparecer en éstos a los seres generados, que son los minerales, los vegetales, los animales, los genios y el hombre, el más perfecto de éllos."

"Acerca de este problema, divídense los sabios en seis escuelas: 1.ª Pretende que cada uno de los cuatro elementos es principio en sí mismo, independiente de los otros tres. 2.ª Dice que el elemento *fuego* es el principio; que de su condensación nace el aire; de la condensación de éste, el agua; y de la del agua, la tierra. 3.ª Dice que el elemento *aire* es el primordial; que de su dilatación resultó el fuego, y de su condensación el agua y la tierra. 4.ª Dice que el *agua* es el primer elemento. 5.ª Dice que lo es la *tierra*. 6.ª Dice que el principio primordial es un quinto elemento, que da el ser a esos cuatro sin ser ninguno de ellos (2). Esta opinión, que habla de un quinto elemento, es, a nuestro juicio, la verdadera (3). Ese quinto

(1) *Fotuhat*, I, 382.

(2) Fácilmente se ven en estas escuelas las distintas opiniones de la escuela jónica; la 2.ª es la de Heráclito; la 3.ª, la de Diógenes de Apolonia; la 4.ª, la de Tales de Mileto. Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos*, X, 313) atribuye a Xenófanes la opinión 5.ª Cfr. Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, I, 204, 188, 178 y 386.

(3) A pesar de esto, Abenarabi dice en otros lugares del *Fotuhat* lo

elemento es lo que se llama la *Naturaleza,* pues ésta es un ser inteligible, simple y único, del cual proceden el elemento *fuego* y todos los elementos. De modo que puede decirse que el fuego nace de la *Naturaleza,* pero no se identifica con ella; ni cabe decir con verdad que la *Naturaleza* sea el conjunto de los cuatro elementos, porque algunos de éstos repugnan a los demás en absoluto; así el agua y el fuego se rechazan mutuamente por todos los aspectos, como también el aire y la tierra. Y cabalmente por eso estableció Dios en el mundo una sabia distribución de los grados de los elementos, para las trasmutaciones físicas; porque si hubiese puesto vecinos a los elementos que son entre sí enemigos, no se hubiesen mudado el uno en el otro, y la providencia divina se habría frustrado. Y así, puso al aire contiguo al fuego, con el cual tiene de común el calor; y puso el agua vecina del aire, con quien tiene de común la humedad; y puso a la tierra vecina del agua, con la cual le une el frío" (1).

"Cuando Dios hubo creado los cuerpos del mundo, aptos para la generación y corrupción, puso como *madre* a la parte del mundo físico comprendida desde la concavidad del cielo inferior hasta el centro de la tierra. Y como *padre,* a la que comprende desde la convexidad de dicho cielo hasta la última de las esferas celestes. En éstas puso como ornamento a las estrellas fijas y errantes."

"Puso también en estas lumbreras, llamadas *astros,* rayos de luz que llegasen a unirse con los elementos, viniendo a ser esta unión algo así como la cópula de los padres con las madres. Y al verificarse la unión de estas irradiaciones luminosas con los cuatro elementos del mundo físico, hace Dios que vengan a la existencia todos los seres que en la naturaleza se engendran y de que la experiencia sensible nos da testimonio."

"Vienen, pues, a la existencia los seres engendrados, por mediación de unos padres, que son las esferas y las luces superiores, y de unas madres, que son los elementos físicos inferiores. Los rayos que unen a las luces con los elementos hacen el papel de la

---

contrario. Así (II, 896) dice: "El agua fué el primer elemento que existió; de su condensación salió la tierra, y de su dilatación el aire, cuya dilatación produjo, a su vez, el fuego, que es la esfera del éter. Así, pues, a nuestro juicio, es el agua el primer elemento. Y en esto coincide con nosotros un filósofo antiguo; pero nosotros nos fundamos, para sostener esta y otras tesis, en la iluminación divina..." En otro pasaje (III, 393) dice: "Por eso es más general el influjo del aire que el de los otros elementos: porque entra a formar parte, por mezcla, de todos, y a todos los sujeta a su imperio: hace que la tierra se bambolee en los terremotos, levanta las olas del mar y hace correr el agua, fomenta el arder del fuego, da la vida a todo ser que respira..."

(1) *Fotuhat,* I, 179.

cópula conyugal; los movimientos de las esferas y los brillos de las luces son como los movimientos del macho; los movimientos de los elementos son como los dolores del parto que experimenta la hembra, y el fruto del parto es lo que aparece a nuestra vista: los cuerpos engendrados de estos elementos: las formas de los minerales, vegetales, animales, y las dos especies: la de los genios y la de los hombres."

"Por lo que toca a los padres y a las madres, dentro ya de lo físico, no los he de enumerar sino en general. Son dos padres y dos madres: aquéllos son, los dos, activos; éstas, las dos, pasivas; lo que Dios hace que comience a existir, del concurso de unos y otras, es su efecto. El calor y el frío son activos. La humedad y la sequedad, pasivos. Despósase el calor con la sequedad y engendran el fuego. Despósase el calor con la humedad y engendran el aire. Despósase el frío con la humedad y engendran el agua. Despósase el frío con la sequedad y engendran la tierra. Por eso resultan en los hijos las cualidades esenciales de los padres y las madres. El fuego, es cálido-seco; el aire, cálido-húmedo; el agua, fría-húmeda; la tierra, fría-seca."

"Pero, después de esto, tiene lugar además otra fecundación de estos elementos, considerados todos ellos como madres y siendo los padres las luces superiores" (1).

15.—Relatividad subjetiva de los fenómenos físicos.

Hemos agrupado bajo esta rúbrica los pasajes del *Fotuhat* en que Abenarabi define los principales fenómenos, sustanciales o accidentales, que aparecen en los cuerpos o, mejor, en los seres del mundo físico. Son estos fenómenos los siguientes: movimiento y reposo; síntesis y análisis; tiempo, espacio y lugar; continuidad y sucesión; colores, figuras y demás propiedades de la materia o extensión. Abenarabi los define según la doctrina tradicional de los teólogos *motacálimes* o *axaríes*, en la mayoría de los casos; pero de tales definiciones procura inferir la naturaleza relativa o subjetiva de todos ellos, con arreglo a su criterio panteista que niega objetividad real a todo ser que no sea la sustancia única divina, de la cual son meras relaciones subjetivas o apariencias irreales todas las cosas. Este relativismo universal de los fenómenos físicos ofrece singular interés en lo que atañe a la opacidad de los cuerpos. Abenarabi la niega

(1) *Fotuhat*, I, 182, l.ª 1, infra; 183, l.ª 10; 185.

y la reduce a ilusión del sujeto normal, fundado en el hecho anormal de que los místicos iluminados ven a través de los cuerpos opacos con igual facilidad que a través de los diáfanos. Tras este estudio de la naturaleza de los fenómenos físicos, Abenarabi plantea el problema del principio o causa de todos ellos, reducidos a uno solo fundamental, que es el movimiento. En armonía con su doctrina de la sustancia única, único es también el principio de todo movimiento, así necesario como libre, es decir, Dios. Y claro es también que, por eso mismo, el movimiento del cosmos tiene que ser eterno, como eterno es su principio; y si no es único y uniforme, sino vario y multiforme, débese a la multiplicidad relativa y aparente de sus efectos.

"La verdadera doctrina acerca de la esencia del *movimiento* y del *reposo* es que ambos son dos relaciones propias de los seres físicos que ocupan lugar en el espacio. Los seres extensos, efectivamente, es necesario que ocupen o llenen con su esencia un espacio, durante el instante que existen en él. Ahora bien; una de dos: o bien pasa un momento segundo o varios, durante los cuales el ser continúa en aquel mismo espacio, y esto es lo que se llama *reposo;* o bien en el momento segundo está ya el ser en el espacio contiguo, y en el tercero en el siguiente, y este fenómeno de aparecer el ser en esos espacios sucesivamente, ocupándolos uno tras otro, no puede verificarse sin traslación de un espacio a otro. Si a esta traslación se la denomina *movimiento,* no hay en ello dificultad alguna, con tal que entendamos que allí no existen más que tres elementos: ser extenso, espacio ocupado y ocupación por aquél del espacio contiguo al que primero ocupaba. Por consiguiente, quien pretenda que allí existe, además, un nuevo elemento real, llamado *movimiento,* que resida en el ser extenso y que sea el principio productor de su traslación de un espacio a otro, a él le incumbe el demostrarlo."

"Ahora: la traslación no puede realizarse sin una causa, que será la propia voluntad del móvil, si éste es ser dotado de voluntad, o un agente extraño a él, en los demás casos."

"La *síntesis* y el *análisis* [en los cuerpos físicos] son también dos relaciones propias de los seres extensos que ocupan lugar. La *síntesis* no es más que la existencia de dos seres de esa naturaleza en dos espacios contiguos, sin que entre ambos se pueda concebir un tercero. El *análisis* tiene efecto, cuando entre ambos se concibe uno o más espacios que los separen."

"El *tiempo* y el *lugar* son también accidentes que acompañan in-

separablemente a los cuerpos físicos; pero el *tiempo* no tiene realidad objetiva: es tan sólo fruto de la fantasía: los movimientos de las esferas celestres y los de los seres extensos le dan una apariencia de realidad, siempre que simultáneamente a ellos se formula la pregunta, *¿cuándo?* Por tanto, ni el tiempo ni el espacio tienen realidad objetiva o concreta: ésta corresponde únicamente a los seres que están en movimiento o en reposo. En cuanto al *lugar,* es aquello *sobre* lo cual, y no *en* lo cual, están colocados de un modo estable los cuerpos. Si estuviesen colocados *en* él, no sería ya el *lugar,* sino el *espacio.* De modo que también el lugar es una cosa relativa, propia de un ser objetivamente real, el cual está fijo sobre ella o la atraviesa (también superficialmente) en sus traslaciones."

"Si los cuerpos que ocupan espacio o que son extensos se unen por vía de contigüidad, en tal forma que no haya entre ellos mutua compenetración, se da el fenómeno de la *continuidad.* Si las traslaciones se suceden en momentos consecutivos, sin que un solo momento de interrupción venga a mezclarse entre ellas, se verifica el fenómeno de la *sucesión.* Si un cuerpo extenso penetra en otro, sin que separe las dos partes continuas de éste, se verifica la *unión.*"

"La sucesión real y objetiva es finita, tiene un límite. La no existente, se dice ser indefinida, suponiéndola sin solución de continuidad, eternamente."

"Cuando las traslaciones o movimientos dan de sí un cambio o transformación, se verifica la *generación y corrupción.* El tránsito de la cosa, del no-ser al ser, es *generación.* La *corrupción* consiste en que la forma que apareció en la generación cese de existir. Si la cosa pasa desde un ser a otro ser, se llama *móvil.*"

"Por lo que se refiere a las otras propiedades inseparables de los cuerpos extensos, como son los colores, las figuras, la ligereza y la gravedad, la sutiliza y el espesor, la impureza y la limpidez, la suavidad y la aspereza, y otras semejantes, se reducen a causas muy diferentes."

"En cuanto a los *colores,* son de dos clases: unos que residen en el mismo cuerpo colorado; otros que se manifiestan, como tales colores, al ojo del que mira, pero sin que realmente existan en el objeto colorado; obedece esto a la diversidad de las figuras de los cuerpos y a los efectos de la luz en aquel objeto colorado, pues por la luz se realiza la percepción visual."

"Igualmente las *figuras,* como los colores, se reducen a dos concausas: el cuerpo que sustenta a la figura y el sentido que la percibe."

"Todos los demás accidentes corpóreos que antes enumeré redúcense exclusivamente al sujeto que los percibe, sin relación alguna real a sí propios, ni a las cosas de las cuales se predican, que son los cuerpos físicos. Esta es mi opinión; porque el cuerpo que

es diáfano y sutil, como el aire, no detiene la luz, y en cambio el cuerpo opaco y grosero la refleja. Pues bien: nosotros hemos visto personas a quienes la opacidad de los cuerpos no les impedía ver a través de ellos. Para estas personas, la forma de los cuerpos opacos era idéntica a la de los diáfanos, por razón de la propiedad esa que tenían de percibir a través de los cuerpos. Luego los cuerpos no son opacos, sino para quienes no poseen tal penetración. De nosotros [los místicos] hay algunos a quienes las paredes no les ocultan cosa alguna, ni hay cuerpo que les sea pesado. De modo que todos estos atributos de los cuerpos vienen a resolverse en el sujeto que los percibe, pues si fuesen algo realmente propio de las esencias de los cuerpos, habría de seguro igualdad entre los hombres en cuanto a su percepción, como la hay en cuanto a percibir que son cuerpos. Por eso, a nuestro juicio, no deben considerarse esos atributos como propiedades reales de los cuerpos. Los físicos, aunque entre sí discrepan, no siguen en este problema mi opinión. Sin embargo, ten presente que cuando de un ser, uno y el mismo, aparecen efectos diferentes, esta diferencia se debe a los sujetos que reciben sus efectos, no a la causa, que es una y la misma. Por eso, de la recta y cabal inteligencia de esta cuestión resulta refutada la tesis del filósofo neoplatónico: "Del Uno no procede sino lo uno." Así puede verse en el elemento de que estábamos antes hablando: el fuego, en efecto, en cuanto fuego, no sufre alteración alguna en su concepto esencial; y, sin embargo, encontrarás que sus efectos son diversos: ilumina a unos cuerpos y no ilumina a otros, a pesar de que su acción iluminativa pende sólo del hecho de arder y de la ayuda del aire; solidifica a unas cosas y a otras las licúa; ennegrece y blanquea; calienta, quema, cuece y funde los minerales; y él permanece siempre con una misma esencia; luego la preparación de los sujetos es la causa que hace aparecer la diversidad en sus efectos" (1).

"Los fenómenos físicos son el *movimiento,* el *reposo,* la *síntesis* y el *análisis.* El *movimiento* tiene lugar, cuando se experimenta que el cuerpo o el átomo ocupan un espacio en un momento dado, y en otro momento ocupan ya otro espacio. Entonces se dice que se han movido y trasladado. El *reposo* consiste en experimentar que el átomo o el cuerpo ocupan un mismo espacio durante dos o más momentos. Esta permanencia en el mismo espacio se llama reposo. La *síntesis* significa que dos átomos o dos cuerpos ocupan dos espacios contiguos, no separados por un tercero. El *análisis,* que dos átomos o dos cuerpos ocupen dos espacios, separados por un tercer espacio, no ocupado por ninguno de aquellos dos."

(1) *Fotuhat,* II, 602.

"En toda esta doctrina coinciden algunos teólogos *motacálimes* con los místicos iluminados. Pero resta todavía una parte de esta cuestión, a saber: ¿quién es el motor? ¿es el mismo móvil u otro ser distinto?"

"Hay quienes sostienen que el motor es el movimiento mismo que reside en el cuerpo y que le obliga a moverse y trasladarse. Mas respecto de este movimiento que obliga al cuerpo a moverse, ya no están de acuerdo sobre si en él influye la voluntad del hombre (en el cual caso se llamaría electivo, *movimiento libre*), o si no influye en él la voluntad del móvil (en el cual caso se denominaría *violento*), como el movimiento del que tiembla de temor. Pero esta cuestión sólo cabe en el supuesto de que se demuestre que realmente existe una entidad denominada *movimiento,* como pretenden algunos de ellos, y suponiendo también que ellos mismos no discutiesen entre sí sobre si los fenómenos físicos de que ahora hablamos son o no accidentes (sean relaciones, sean ideas) subsistentes en los sujetos a los cuales se atribuyen. Para nosotros no hay duda alguna de que a esos sujetos les sobreviene accidentalmente un modo de ser que antes no tenían; por lo cual, es imposible que ni uno siquiera de tales estados o modos de ser accidentales sea esencial a los sujetos; lo único esencial a éstos es la aptitud para recibirlos."

"Tampoco están acordes, aun suponiendo que el movimiento y reposo sean cosa real y objetiva, sobre quién le da la existencia, si Dios u otro ser distinto. Unos dan una solución y otros otra, tanto si se trata del movimiento violento, como del que no lo es."

"Hay, en fin, quienes dicen que los fenómenos físicos carecen de realidad, siendo tan sólo relaciones. ¿En quién, pues, podremos encontrar apoyo firme? Nosotros, en lo que respecta al movimiento de elección o libre, decimos que Dios crea, para el hombre, una voluntad con la cual el hombre quiere lo que en sí implica este juicio relativo: elección, y esta voluntad es un efecto temporal de la voluntad de Dios. Dice Dios (1): "Vosotros no podéis querer más que lo que Dios quiere." Afirma, pues, el Señor la voluntad de sí mismo y de nosotros, pero supone que la nuestra está suspendida de la suya. Esto, por lo que toca al movimiento libre; en lo que se refiere al violento, la cosa es igual, a nuestro juicio. De modo que la causa primera es la voluntad de Dios, y la segunda es la voluntad humana, que es producida de la voluntad de Dios."

"Pero hay además aquí un punto sutil, que la iluminación mística sugiere a través de los velos de estos fenómenos físicos, y es que, según ese texto alcoránico, "vosotros no podéis querer más que lo que Dios quiere", resulta que Dios es el que quiere y el que hace

(1) *Alcorán,* LXXXI, 29.

querer en la iluminación, y que si el místico experimenta en sí mismo una volición, Dios y no otro, es su propia voluntad; como así también consta que, cuando Dios ama a su siervo, El es su propio oído, su vista, su mano y todas sus potencias. De modo que la voluntad, que en sí mismo encuentra, no es otra cosa que Dios. Y cuando Dios quiere, es lo que El quiere. Luego Dios se identifica con la voluntad de todo ser que quiere. En este mismo sentido dice aquel que admite la realidad objetiva del movimiento, que Zeid se mueve o que Zeid mueve su mano. Si tú analizas bien esa frase, dentro de la teoría de quien la ha proferido, encontrarás que quien ha movido su mano ha sido tan sólo el movimiento que en ella reside, pues si tú no lo has visto [al movimiento, en cuanto causa motriz], has percibido su efecto; y eso, no obstante, dices que Zeid es quien ha movido su mano, cuando el motor únicamente es Dios."

"Has de saber también que en el mundo no hay jamás reposo: él está eternamente sometido a variación constante, pasando de un estado a otro, en esta vida y en la futura, en lo exterior y en lo interior; pero unos movimientos son ocultos y otros visibles; los modos de ser se van y vuelven sobre las cosas individuales que los sustentan."

"Los movimientos dan de sí efectos muy diversos: si no fuese por ellos, no sería finita la extensión en el espacio y en la duración, no tendría razón de ser el concepto de número, no habría un término fijo en el curso de los seres, ni se daría el tránsito de esta vida a la otra" (1).

16.—*"El Hombre Perfecto", cifra o compendio del mundo y de Dios.*

En la meta del proceso evolutivo de la emanación, supone Abenarabi una categoría de seres, de limitado número de individuos, a la cual denomina *El Hombre Perfecto.* En las tesis anteriores se ha visto cómo la iluminación decadente de la divina luz ha ido produciendo la jerarquía toda de los seres del cosmos: espirituales y corpóreos; celestes y sublunares; elementales y mixtos; minerales, vegetales y animales. El hombre es, para Abenarabi, un animal más, de una especie zoológica aparte, pero tan animal como las bestias: su razón discursiva es un efecto o participación del *Alma Universal,* como lo son los es-

(1) *Fotuhat,* III, 398, l.ª 9, infra.

píritus que animan los cuerpos de los irracionales. Pero existe un reducido número de hombres que, aunque aparentemente sean tan bestias como el resto de los humanos, interiormente son la realización de Dios, o mejor, los vicegerentes o manifestadores suyos en el cosmos. Abenarabi llama a esta especie humana selecta *El Hombre Perfecto*. Su perfección se debe a una iluminación recibida de Dios, por medio del *Intelecto Primero*, del cual *El Hombre Perfecto* es como la penumbra. Adán es el primer individuo de esa especie, integrada luego por los profetas y místicos iluminados. Los textos alcoránicos, coincidentes con los bíblicos, en que se describe la creación de Adán a imagen de Dios y la formación de su cuerpo con las dos manos de Dios mismo, ofrecen a Abenarabi recursos cómodos de exégesis alegórica para dar a su teoría color de ortodoxia. Pero bajo estas apariencias late, como en todo, su panteísmo, aquí inmanente. Ese *Hombre Perfecto* es el espíritu y la esencia del mundo, a la vez que el sustituto de Dios: por su cuerpo animal, es el *microcosmos* del universo físico o material; pero, por su alma, razón e inteligencia iluminada, es la sombra de Dios y la penumbra de su emanación primera, el *Intelecto;* por su exterior, es criatura; por su interior, es Dios; las virtudes místicas de todos los nombres divinos realízanse en él, como en el *macrocosmos;* por eso es la cifra o compendio del mundo creado y del mundo divino. Es, por tanto, según esto, el *Hombre Perfecto,* acá abajo, una repetición o multiplicación numérica del *Intelecto Primero,* ya que también éste es el resultado de la iluminación de la *Materia Primera* por la luz de Dios. Por eso Abenarabi llama al *Intelecto Primero* el *Hombre Universal Grande* o el *Hombre Primordial,* de quien son califas los hombres perfectos singulares. No hay para qué insistir en el origen neoplatónico, gnóstico y cabalístico de esta teoría de la preexistencia de Adán y del *Hombre Perfecto* en la eternidad del mundo divino (1).

(1) Cfr. Munk, *Mélanges,* 200, 238, 255-6, 290, 475, 492-3, sobre la misma teoría entre los judíos, a propósito de *Adam Kadmon.* Tixeront, *Hist. des dogmes,* I, 37, 41, 78, 87, 154.—A los textos del *Fotuhat,* traducidos en este apartado, pueden añadirse los siguientes, que ilustran la misma teoría: *Fotuhat,* II, 88, 136, 137; Sprenger, *Dictionary of the technical terms,* 77, 91, 1267, 1271.

"Por cuanto Dios quiso otorgar la perfección a la criatura humana, fabricóla con las dos manos [de su omnipotencia], puso en ella la totalidad de las esencias del mundo y además se reveló a ella, bajo el velo de todos los nombres divinos. De este modo, la criatura humana reunió en sí la forma divina y la forma corpórea. Colocóla Dios en el mundo, como espíritu de éste; y a todas las especies de los seres que lo constituyen, como miembros del cuerpo, respecto del espíritu que los rige. De modo que, si ese hombre se separase del mundo, moriría el mundo. Y cuando se separa tan sólo de una parte del mundo, esta separación viene a producir en aquella parte un efecto análogo al del letargo en algún miembro corpóreo, el cual queda inutilizado, por haberse separado de él el espíritu sensitivo y vegetativo. Así exactamente se inutiliza también el mundo, por la separación del hombre. De modo que este mundo de acá abajo es uno de los miembros del cuerpo del cosmos, cuyo espíritu es el hombre."

"El nombre divino que influyó en la creación del hombre es el nombre *Dios,* que sintetiza en sí a todos los divinos nombres. Por eso el hombre en su esencia compendia las dos majestades o supremas potencias divinas [a que todas las otras se reducen] (1). Por eso también el hombre ejerce el *califato* o vicegerencia de Dios en el mundo, decretando y realizando (2). Cuando un hombre

---

(1) Esas dos *majestades* (حضرة) son الجلال (la *gloria*) y الجمال (la *hermosura*), que los sufíes consideran como la colección de todos los atributos esenciales de Dios, ya ocultos, ya manifiestos. En otros términos: Dios es *glorioso,* en cuanto *está* dotado de todos los atributos de perfección posibles; Dios es *hermoso,* en cuanto *es conocido* como dotado de ellos (Cfr. *Mácsad,* de Algazel, pág. 83). El nombre *Dios* ocupa, en la jerarquía de los divinos, el lugar supremo, porque resume o compendia en sí a esos otros dos: *glorioso y hermoso.* (Cfr. *ibidem,* pág. 37). El estilo cortado y oscuro de este pasaje no permite entender las ideas de Abenarabi, sino mediante su cotejo con otros en que se repiten. Literalmente dice: "Y como [el hombre] tiene el nombre [divino] compendiante, se corresponde por su esencia con las dos majestades y tiene derecho al califato, al gobierno del mundo y a su separación."

(2) Compárese, para la mejor inteligencia de todo este pasaje, el sisiguiente texto del *Fosús* (pág. 33, l.ª 3, infra): "Estos dos atributos [la *Gloria* y la *Hermosura*] simbolizan las dos manos que Dios empleó en la creación del *Hombre Perfecto,* a causa de ser éste el compendio de las esencias del mundo. Así, el mundo es todo lo que está sujeto a la experiencia, todo lo que aparece; y el *Hombre Perfecto* o Califa es lo que está oculto, el espíritu del mundo externo, es decir, la esencia de todo lo corporal y espiritual... Otro sentido tiene el haber creado Dios al *Hombre Perfecto* con las dos manos: Dios lo creó mediante dos formas, la

no hace suyo el grado de la perfección, entonces es un animal, cuya forma exterior es de hombre. Pero aquí tratamos ahora del *Hombre Perfecto,* porque primeramente no crió Dios, de esta especie humana, más que al *Perfecto,* que es Adán. Y después Dios explicó bien en qué consistía el grado de la perfección a esta especie humana; y aquel que consigue poseer tal grado es el hombre a que ahora nos estamos refiriendo; y quien queda por debajo de tal grado, sólo posee de la humanidad la parte que le resta."

"Entre todos los seres no hay quien sea capaz de contener a Dios, sino el *Hombre Perfecto.* Y no lo contiene, sino en cuanto que recibe su forma. Por consiguiente, el *Hombre Perfecto* es el manifestador de Dios, y Dios es el que manifiesta las esencias del mundo, mediante el espíritu de éste, que es el hombre. Dios lo ha creado el postrero, pues la especie humana es la última que apareció. Luego el *Hombre Perfecto* es, por su prioridad, Dios, y por su posterioridad, criatura; es el primero, en cuanto a la forma divina; es el último, en cuanto a la forma corpórea; es el manifiesto, por las dos formas; es el oculto, en cuanto a la forma divina, velada por la corpórea" (1).

"Cuando Dios hubo creado el mundo sin el *Hombre Perfecto,* es decir, sin el hombre en conjunto o compendio, comenzó por adaptar o confrontar la forma de éste con la forma del mundo entero. De modo que no hay parte alguna del mundo que no se encuentre en la forma del hombre, y entiendo por *mundo* todo lo que no es Dios. Hecha esta adaptación, separó Dios al hombre del mundo. Y después de esto, lo confrontó idealmente con la majestad de los nombres divinos (2), y estos nombres aparecieron en él,

---

del mundo y la de Dios. Ambas son mano de Dios, porque el mundo es el lugar de la manifestación de Dios. La forma externa del *Hombre Perfecto* es el compendio de todas las esencias y formas corpóreas. La forma interna es la forma de Dios mismo, es decir, sus atributos."

(1) *Fotuhat,* II, 616, 1.ª 8.

(2) En este texto emplea Abenarabi la palabra حذا, siempre que yo traduzco *adaptar* o *confrontar.* La idea de حذا es *imitar, copiar,* y especialmente se aplica a la adaptación exacta, que el zapatero hace, del patrón del calzado a la piel, antes de cortarla. Este mismo ejemplo utiliza Abenarabi (*Ibidem,* pág. 389, 1.ª 14): "Como el zapatero, o el platero, sastre, herrero, etc., si quiere cortar de una piel un zapato, toma un zapato, lo aplica sobre la piel, y después de tomar bien las medidas de aquél sobre ésta, entonces es cuando la corta, siguiendo las medidas del zapato [que le sirvió de patrón]." Según eso, la idea de Abenarabi, en el pasaje que ahora traducimos, es esta: Dios creó al *Hombre Perfecto,* copiando en él exactamente la forma del cosmos y la forma de Dios.

al modo como aparecen en el espejo las imágenes a los ojos del que mira; y tan pronto como las virtudes de los nombres divinos quedaron en el hombre, separólo Dios de ellos. Mas por razón de esas virtudes, ya Dios se manifiesta en el espíritu del hombre, en su interior; y así, lo exterior del hombre es criatura, pero lo interior es Dios. Y este es el *Hombre Perfecto,* objeto de la creación. Lo que no es éste, es el hombre animal, cuya categoría respecto al *Hombre Perfecto* es la misma que posee el *antropoide* respecto del hombre animal."

"Entre el hombre y el animal existen seres intermedios que son el comienzo del hombre y el término del animal: no llegan a poseer las potencias y energías del hombre, ni cabe ya juzgarlos como irracionales. Tales son el mono y el *antropoide* (1). Así también existen seres intermedios entre el animal y el vegetal, como lo es la palmera, y entre el vegetal y el mineral, cual la trufa" (2).

"Y a esto se reduce en suma la creación del *Hombre Perfecto,* sin descender a pormenores."

"Por lo que respecta a los pormenores de su creación, has de saber que, cuando Dios creó los cuatro elementos, inferiores a la esfera, y les imprimió un movimiento, de la misma forma que el movimiento de la esfera, es decir, circular, entonces el cosmos no era otra cosa que figuras en el cuerpo universal. Pues bien: el primer influjo del movimiento de la esfera celeste que se hizo manifiesto en el elemento inmediato a la esfera, que es el fuego, fué un incendio, debido también a la humedad que en el aire había. De la llama de este incendio creó Dios a los genios. Luego, las estrellas brillantes derramaron su luz, con licencia de Dios y por orden suya, y lanzaron sus rayos sobre los elementos. Estos, entonces, aparecieron manifiestos, por razón de las luces, y brillaron a su vez y alumbraron e influyeron y engendraron de sí mismos los minerales, los vegetales y el animal. Mas en los elementos no apareció todavía la forma del hombre, fin de la existencia del mundo. Entonces tomó Dios la tierra viscosa y, mezclándola con el agua, la hizo ser barro con sus dos mismas manos, como convenía a la majestad del hombre, puesto que ningún ser

(1) El *nisnás* (النسناس) es una especie de antropoides fabulosos, de los cuales se dice que son, ya enanos, ya cíclopes, ya hombres partidos en dos mitades que no tienen más que un pie, con el cual saltan o vuelan, etc.; vulgarmente, sin embargo, se cree que es el nombre de una clase de monos (Cfr. Lammens, *Dicc. de sinónimos,* edic. Beyrut, página 285, núm. 116. Item, Adamirí, *Hayat-alhayawán,* edic. Cairo, 1292, hég., II, 386.)

(2) *Fotuhat,* II, 610, l.ª 8, infra.

había de asemejársele. Dejó luego ese barro un espacio de tiempo, para que fermentase con el aire cálido que sobre él pasaba, y éste aire, al mezclarse con las partículas del barro, las hizo fermentar y alteró su olor, que vino a ser el del fétido cieno. El que quiera comprobar la veracidad de esto (si es que en su fe hay dudas), que frote fuertemente uno de sus brazos con el otro, hasta que note calor en la piel de su brazo; huélaselo entonces y encontrará en él un hedor como de cieno, que es el principio del cual fué creado el cuerpo humano, como afirma el Altísimo (1): "En verdad que hemos creado al hombre de la arcilla, del cieno fétido."

"Una vez que la loza humana quedó ya cocida con el calor del fuego elemental, cuando sus partes todas se unieron, se hicieron fuertes y duras, lavóla Dios con el agua, que es el elemento de la vida; el agua comunicó a la loza su humedad, que suavizó así la dureza de algunas de sus partes, y además dejó encerrada dentro del cuerpo humano la vida."

"Vino en ayuda del agua el elemento aéreo, con su humedad y calor propios, para contrarrestar con su calor el frío del agua; ambos elementos se repelían mutuamente; pero el exceso de la humedad predominó en el cuerpo humano, y así la sustancia del barro vino a ser carne, sangre, músculos, vasos sanguíneos, nervios y huesos; y todas estas cosas son de complexiones diferentes, por la diferencia de los efectos que producen la naturaleza de los elementos y las disposiciones varias de las partes del organismo."

"Cuando ya estuvo perfecto y acabado el organismo corpóreo, animal, vegetativo, del hombre, cuando en él aparecieron ya todas las facultades del animal, dióle Dios la razón, facultad procedente de la virtud práctica del *Alma Universal,* así como aquellas [otras facultades, propias de los animales irracionales] se derivan de la virtud especulativa de la misma *Alma.* Pero tanto estas facultades animales como la razón, dióselas Dios al hombre por mediación del nombre divino *El Providente* (المدبّر); porque, en efecto, el animal, en ninguna de las artes que conoce y practica, revela tener previsión ni reflexión; por el contrario, ha sido creado con un conocimiento innato de todos los actos que tiene que ejecutar; pero ignorando él de dónde le viene tal habilidad y perfección en sus obras: así ocurre con las arañas, las abejas y las avispas. Al revés el hombre: éste sabe que absolutamente todas las cosas que él inventa se deben a su propia razón discursiva, a su reflexión, a su previsión; y además conoce de dónde le sale aquello, mientras que el resto de los animales saben la cosa y no saben su origen."

---

(1) *Alcorán,* XV, 26.

"Sólo a esta facultad discursiva debe el hombre el llamarse así. Mas, aunque esta facultad sea común a todos los hombres, deja de poseerla el *Hombre Perfecto;* y esto, porque él supera, aun en este mundo, al hombre animal, cabalmente por poseer el privilegio de disponer, a su libre arbitrio, de los nombres divinos, cuyas secretas virtudes adquirió cuando Dios lo aplicó sobre ellos, después de haberlo aplicado sobre la forma del cosmos (1). Constituyó Dios al *Hombre Perfecto* como califa del *Hombre Universal Grande,* el cual es la sombra de Dios en su creación y a la vez forma parte de su creación (2). En representación de este *Hombre Universal,* es califa. Y por eso resulta que los *Hombres Perfectos* son califas de un solo y el mismo califa. Y por ello también son las sombras que proyecta ese *Hombre Primordial,* al ser iluminado por las luces divinas; las cuales luces de la divina epifanía, como que por todos lados le bañan con su resplandor, dan origen a tantas sombras suyas, cuantos son los rayos de la iluminación divina. Cada iluminación, por consiguiente, engendra con su luz una sombra de figura humana en el mundo elemental, la cual sombra es un califa o representante del *Hombre Primordial.*"

"De éste, por tanto, no traen su existencia, sino los califas exclusivamente. El hombre animal no tiene este mismo origen; antes al contrario, de él hay que juzgar como del resto de los animales; no se distingue de éstos más que por la diferencia última que lo constituye dentro de una variedad zoológica, igualmente que unas de otras se distinguen las demás variedades animales, pues si el caballo no es el asno, es por razón de su diferencia última, como tampoco es ni la mula ni el ave, ni la fiera ni el insecto. De modo que el hombre animal es una de tantas bestias. Y cuando es perfec-

(1) El sentido de este pasaje es que el *Hombre Perfecto,* es decir, el místico iluminado, carece de razón discursiva, porque posee otra facultad superior, la iluminación divina o revelación que Dios le comunica de sí mismo, bajo el símbolo de los nombres divinos. Esta comunicación tuvo lugar cuando Dios sometió al hombre, en su origen, a aquella doble adaptación ((حذا)) de que antes se ha hablado. (Vide supra, pág. 89, nota 2.)

(2) Abenarabi denomina aquí *Hombre Universal Grande* al *Intelecto Primero* o *Máximo,* que es la primera emanación de Dios y como una sombra de su luz. De modo que, según este pasaje, el *Hombre Perfecto,* es decir, Adán y sus vicarios posteriores, los místicos iluminados, están constituídos de dos elementos: 1.º, el organismo corpóreo, común al *Hombre Perfecto,* y al hombre animal y a todos los animales; 2.º, el elemento divino, privativo del *Hombre Perfecto,* una penumbra que el *Intelecto Primero* proyecta sobre el organismo corpóreo, al ser aquél iluminado por las luces divinas. Cfr. *Fotuhat,* III, págs. 368-381, y especialmente, página 369.

to, entonces es el califa. Uno y otro, pues, convienen en algo y en algo discrepan" (1).

17.—Síntesis de la serie de las emanaciones.

Aunque en los apartados que preceden insinúa Abenarabi repetidas veces el orden de la emanación del cosmos, sin embargo, no da en ninguno de los pasajes hasta aquí traducidos el cuadro sintético de su sistema del cosmos. Este cuadro reaparece a menudo en las páginas del *Fotuhat* con desarrollos pletóricos de oscuras alusiones a temas que nada tienen que ver con él, y que solo sirven para enturbiar la claridad del sistema cosmogónico. Por eso preferimos dar, en este apartado, en vez de la traducción de dichos textos, un cuadro sinóptico del orden de la emanación del cosmos, tal como resulta del estudio comparado de todos los pasajes paralelos, atinentes al tema. Son los siguientes: *Fotuhat,* I, 68, 180, 340, 382, 906; II, 374, 401, 519-520, 539, 554-618, 892-897; III, 391, 550-584.

En *Fotuhat,* II, 519, Abenarabi dice que los principios integrantes del sistema del cosmos son veintiocho, tantos en número como las letras del alfabeto arábigo. He aquí su enumeración ordenada:

1.° Dios.—2.° *El Intelecto Primero.*—3.° *El Alma Universal.*—4.° *La Naturaleza Universal.*—5.° *La Materia Universal* o primera del mundo corpóreo.—6.° *El Cuerpo Universal.*—7.° *La Forma universal* o figura de los cuerpos.—8.° *El Trono* de Dios.—9.° *El Escabel* de Dios.—10.° *El Atlas* o cielo ambiente que circunda a todas las esferas celestes y que carece de astros. (Sin embargo, a veces (*Fotuhat,* III, 391) se le identifica con la esfera de las constelaciones del Zodiaco, o bien (I, 68) con *El Trono de Dios*).—11.° La esfera de las estrellas fijas. (En *Fotuhat,* I, 68, se le identifica con *El Escabel.*)—12.° a 18.° Las esferas de los siete planetas, en el orden clásico de la astronomía de Ptolomeo.—19.° La esfera del fuego elemental o éter.—20.° La esfera del aire.—21.° La esfera del agua. (Sin embargo, en *Fotuhat,* II, 896, se le da el núm. 19.°, como primero de los

(1) *Fotuhat,* III, 389, línea 17; 390, línea 4; 390, lína 19.

cuatro elementos, siguiendo a Tales de Mileto).—22.° La esfera de la tierra.—23.° Los minerales.—24.° Los vegetales.—25.° Los animales.—26.° Los ángeles.—27.° Los genios.—28.° Los hombres.

Estos veintiocho principios se dividen en dos grandes grupos, según *Fotuhat,* II, 539: Uno está integrado por el mundo espiritual puro, que abarca los ocho primeros principios, desde Dios hasta su *Trono* inclusive. Otro es el mundo material o corpóreo, que abarca todos los inferiores.

18.—Síntesis del sistema de Abenarabi.

Ni en el *Fotuhat* ni en el *Fosús* existe texto alguno que dé una visión de conjunto del sistema de Abenarabi. Sin embargo, uno de los comentaristas de este último libro, Abderrazac de Caxán, sufí persa del siglo XIV de Jesucristo, pone al frente de su comentario del *Fosús* (1) un ensayo de síntesis de la teología y cosmología de Abenarabi, que se cifra, según dicho comentarista, en tres puntos cardinales. A continuación los insertamos traducidos para cerrar con ellos nuestro estudio. Importa, sin embargo, advertir que el abstruso tecnicismo metafísico y la concisión del estilo de Abderrazac deben interpretarse en función de todos los textos de Abenarabi traducidos en las páginas anteriores.

1.° Explicación de la entidad de la Esencia Una.

"La entidad de la *Verdad* (Dios), llamada *Esencia Una,* no es más que el ser puro en cuanto ser, sin condición alguna, ni de indeterminación ni de determinación. El, en cuanto exento de epítetos y de nombres, carece de todo calificativo, descripción, denominación y cualquier otra explicación que implique multiplicidad, bajo cualquier respecto. El no es sustancia ni es accidente. La sustancia, en efecto, tiene su *quiddidad* propia, que es algo distinto del ser, y en virtud de la cual el ser es sustancia, es decir, un ser distinto de los demás seres que no son sustancias. El accidente, asimismo. Este, además, necesita de un sujeto ya existente, en el cual subsista. Ahora bien; todo lo que no es el Ser Necesario, o es sustancia o es accidente. El ser, en cuanto ser, no es ninguna de las cosas que no son el Ser

(1) Edic. Cairo, 1321, hégira, págs. 3-4.

Necesario. Todo lo que es ser concreto, existe por El. Más aún: por razón de la *quiddidad,* es distinto de sí mismo por razón de la determinación. Por razón de la *quiddidad,* no hay cosa distinta del ser en cuanto ser. Y siendo esto así, resulta que su existencia es su misma esencia, ya que lo que no es el ser en cuanto ser es la nada pura, y el ser no necesita, para distinguirse de la nada, de determinación alguna que consista en la negación de la imposibilidad de que ambos participen en común de alguna cosa, puesto que la nada es *no-cosa* pura, y, por tanto, no es ella susceptible de recibir en sí como en sujeto a la nada. Si lo fuese, resultaría que la nada sería, después de recibir a la nada, ser y no-ser. Asimismo, tampoco la pura nada es susceptible de recibir el ser. Si uno de ambos, el ser y el no-ser, fuese susceptible de recibir a su contrario, sería cada uno de ambos, en cuanto tal y en acto, su contrario, lo cual es absurdo, y exigiría tal susceptibilidad multiplicación numérica, siendo así que la multiplicación numérica no cabe en el ser en cuanto ser. Antes por el contrario, los susceptibles de ser y de no-ser lo son únicamente los seres individuales o concretos y sus modos, que en el mundo inteligible tienen realidad positiva: aparecen por el ser, y se ocultan por el no-ser. Toda cosa que exista por el ser, tiene su individualidad, distinta de su ser, y, por ende, no es ser, pues si lo fuera, resultaría que, cuando existiese, habría de existir, respecto del ser, otro ser anterior a su ser. En cambio, el ser que lo es *per se,* tiene su ser idéntico a su individualidad. De lo contrario, su *quiddidad* sería distinta de su existencia y no sería ser. De no ser así, cuando existiese, habría de existir, respecto del ser, otro ser anterior al ser, lo cual es absurdo. El ser *per se* es necesario que exista por su misma individualidad, no por la existencia de otro ser distinto. El es además el apoyo o *substratum* de todo ser que no sea El, porque El es el existente por el ser, y, de lo contrario sería no-ser puro. El es *per se* independiente de toda cosa, y toda cosa necesita de El. El es el uno, el eterno, el subsistente."

2.º *Declaración de las entidades de los nombres divinos y de su infinitud.*

"Ten presente que la esencia de la *Verdad* (Dios), considerada en cuanto a sí misma, implica necesariamente la ciencia de sí misma por sí misma y no por medio de una forma o imagen sobreañadida a su propia esencia. Esta ciencia, que Dios tiene de su esencia, implica o exige necesariamente su ciencia de todas las cosas, tal como ellas están en la esencia misma de Dios. Esta necesaria implicación o exigencia es la voluntad divina ineficaz (*almaxía*), que también se llama a veces *alirada* o voluntad eficaz, si bien ésta última es más particular que aquélla, pues la *almaxía* o voluntad ineficaz

tiene por objeto el más y el menos de todo cuanto significa innovación temporal, aparición y generación de los fenómenos todos reales, así en el mundo superior como en el inferior, tanto por creación como por aniquilación; la voluntad eficaz, en cambio (es decir, *alirada*), no tiene por objeto más que la creación, si bien por virtud de ella no acaece jamás sino lo exigido en general por la *almaxía* o voluntad primera. A esto alude Abenarabi en su *Fosús* (1) cuando habla de la universalidad de la voluntad divina ineficaz (*almaxía*) y de la particularidad de la voluntad eficaz (*alirada*)."

"La relación de los atributos de la Esencia Una con las determinadas formas o especies de la ciencia divina, es posterior a la determinación primera que se ha establecido respecto de la Sustancia Primera (2). Esas relaciones segundas son las relaciones de los nombres divinos. Cada relación de un atributo con la esencia, cualquiera que sea el atributo, es un nombre divino. La primera de estas relaciones es la de la ciencia divina, en cuya virtud quedan determinados los seres individuales. Pero la ciencia no se concibe sin la vida. La vida, pues, la ciencia, la voluntad eficaz, el poder, el oído, la vista y la palabra son los atributos matrices. Todos ellos son relaciones esenciales que, consideradas en cuanto asociadas a la esencia, producen los siete nombres divinos que el Maestro Abenarabi llama en el *Fotuhat* "los siete jefes" (3). La Esencia, en cuanto afectada por estas relaciones, implica o exige la existencia de la Sustancia Primera, y se manifiesta como productora, como primera, como creadora, como innovadora, como ordenadora y, en general, como sujeto de todos los demás nombres relativos a la idea de principio. Los siete primeros se llaman "los nombres divinos", y los segundos se llaman los "nombres siguientes", porque son secuelas de los primeros. En virtud de aquella determinación de la Sustancia Primera, por la cual se distinguen analíticamente las entidades de los seres determinados, aparecen las relaciones de la Esencia con cada uno de los seres determinados, que son objetos de la ciencia divina. Las relaciones se multiplican numéricamente por la multiplicación numérica de las entidades dichas, de sus modos de ser y de sus estados; y así, se multiplican también los atributos y los nombres divinos. Llámanse también esos nombres siguientes "los nombres de la dominación" (*al robubiya*), y su rango o dignidad, es decir, la dignidad de los nombres, se llama "rango o dignidad de la unicidad" (*hadrat aluahidiya*). Cada uno de los siete nombres dice relación a una esencia determinada; de modo que la Esencia divina tiene un nombre, por razón de cada una

(1) Cap. XXIII, al principio.
(2) Es decir, la Divinidad.
(3) Cfr. supra, § 2.

de esas entidades. Estas son también nombres divinos, por ser la individualidad de la Esencia divina, concebida con aquella determinación concreta. Cada una de esas esencias así determinadas dice relación a los fenómenos particulares que en el cosmos vienen a la existencia en el tiempo; y como estos fenómenos innovados son infinitos, resulta que también lo son los nombres divinos. Por eso Dios mismo los califica de incontables. Ellos son los que implican o exigen la existencia del cosmos. Más aún: ellos son el reino celestial o espiritual (*almalacut*) de que Dios, único Rey verdadero, se sirve para gobernar el reino del cosmos: cada nombre es, en efecto, un señor de ese reino espiritual, que es el resultado o efecto necesario de todos ellos, puesto que Dios domina, por medio de ellos, a las cosas existentes."

3.º *Declaración de la obra divina.*

"La obra divina, es decir, el negocio del gobierno de Dios, es circular. En efecto: una vez supuesto que el grado sumo de la jerarquía del ser, que es la Unidad, implica en sí misma o exige la determinación primera, que es la Esencia Unica, llamada, en el lenguaje de la experiencia mística, el *barzaj* o ser neutro o intermedio entre la necesidad y la contingencia, que en sí mismo concilia y abarca a estos dos extremos, resulta que la Esencia Una, considerada por razón de los negocios de los nombres divinos, conviértese ya en el grado de la jerarquía del ser que se llama *divinidad y unicidad.* Ese ser determinado es *el cálamo supremo* (o Intelecto primero), del cual emanan una multitud tal de intelectos, que sólo Dios conoce, y, después de ellos, emanan las almas y las esferas celestes. Estas son de diferentes grados jerárquicos, según la mayor o menor extensión de su influjo, los cuales grados dependen de los de sus respectivos intelectos, de quienes aquéllas emanan, y de su mayor o menor distancia respecto de la Esencia divina. Así como al Intelecto primero se le llama *el cálamo supremo,* llámase al Alma Universal *la lámina reservada,* y esto, porque en ella se graba todo cuanto emana del cálamo sobre ella, o sea los conocimientos y formas impresas en las esferas celestes, es decir, todas las especies cognoscitivas de los fenómenos particulares y temporales cuya suma o compendio se conserva en la lámina del destino. La emanación termina en los elementos o cuerpos simples; pero en seguida retorna la emanación a su principio, por medio de la composición y mezcla de aquellos elementos o cuerpos simples, que da de sí las formas de los tres reinos que de ellos se engendran (el mineral, el vegetal y el animal), hasta llegar al hombre, que está teñido con el tinte de todos los grados jerárquicos del ser. Por eso, si el hombre asciende, mediante la ciencia y la virtud,

y marcha hasta llegar al horizonte sumo y retorna al *barzaj* (que en sí resume a todo el ser), así como de este *barzaj* descendió, entonces alcanza el hombre las alturas del grado de la divinidad, y de él se predican los atributos de Dios, en la medida en que esto le es al hombre posible y según lo que la presciencia divina previó al determinar su individualidad, y a él se aplican en esa misma medida los nombres divinos, que son las llaves del misterio de Dios. Y así, el hombre penetra en aquellos tesoros de los conocimientos, sin que entre él y el grado jerárquico de la Unidad divina quede velo alguno que se la oculte, y por virtud de la unidad o simplicidad de su recogimiento espiritual emparenta con el *barzaj*, que todo el ser en sí mismo compendia y recoge. Unese con el punto de la Unidad, y queda así completa o cerrada la circunferencia del ser. Por razón de su entidad, el hombre es primero; pero por terminar en él los modos de ser del universo, es último. Viene, pues, a hacer, respecto de la circunferencia del ser, algo así como el punto en el cual la circunferencia retorna a su principio. Ahora bien; puesto que los seres existentes, considerados en su conjunto, son como una circunferencia cuyo último punto es el hombre, y puesto que éste es una parte del mundo, resulta el mundo muy semejante al anillo, ya que el anillo es un aro; y en atención a que el hombre es una de las partes del mundo en quien están grabadas las especies cognoscitivas que residen en la Majestad divina, en quien el misterio de los nombres y atributos de Dios ha sido depositado y con quien el universo mundo ha sido sellado, aseméjase a la piedra preciosa del anillo. Dios excelso, considerado bajo la relación de sus *nombres bellísimos*, gobierna el negocio del ser, en virtud de la exigencia (por estos nombres implicada) de que existan realmente los seres del cosmos; domina luego Dios y señorea, mediante los *nombres siguientes* (que son los *nombres de la dominación*), la totalidad de dichos seres, con todo cuanto éstos necesitan y reclaman, haciéndolos prolongarse y llegar a su perfección (que está cifrada en los significados de los nombres divinos) en el *hombre perfecto*, que es quien llega a la meta de la entidad divina. Estos nombres divinos nutren y hacen crecer al *hombre perfecto*, hasta que vienen a ser atributos propios suyos. Todas estas relaciones y prolongaciones son lo que hemos llamado las obras o empresas divinas. Dios, luego, se encarga por sí mismo del dominio de este *hombre perfecto* y le ayuda con la totalidad de sus nombres. Ese hombre, a su vez, le sirve con verdadera devoción, con devoción o servidumbre esencial. Tras este servicio de Dios, no existe ya otro medio de aproximarse más a El."

MIGUEL ASÍN PALACIOS.