

Filosofía y mística. A propósito de ʿAlāl al-Dīn Rūmī

Dr. Rafael RAMÓN GUERRERO

Facultad de Filosofía. UCM

En un clásico trabajo publicado en 1958, el Prof. A. E. Affifi¹ señalaba que ninguna descripción del Islam es completa si no se tienen en cuenta los esfuerzos realizados por los diversos grupos musulmanes para comprender el Islam, entendido como una religión viva que recibe su vitalidad de la gente que la profesa; es, decía, un gran movimiento que ha pasado por diversos estadios de desarrollo a lo largo de su historia. Entre las interpretaciones que han contribuido al enaltecimiento del Islam está la de la escuela mística y su actitud ante algunos de los problemas fundamentales de las creencias y prácticas del Islam. A la hora de estudiar esta actitud, Affifi señala que ningún otro movimiento ha contribuido tanto como el místico a profundizar el significado de su religión y enriquecer sus enseñanzas. Desde sus inicios, la mística musulmana fue una revolución espiritual contra determinadas formas y sistemas y adoptó, tras largos períodos de lucha, dos formas de manifestación: como una filosofía religiosa y como la religión popular del Islam.

Cuando Affifi habla de una “filosofía religiosa”, ¿a qué está aludiendo? ¿Se trata de una filosofía que se ocupa de la religión, a la manera de la moderna disciplina “filosofía de la religión”? ¿Se trata, más bien, de una forma del pensar religioso a la que por su contenido se le da el nombre de “filosofía”? ¿O consiste en un pensar constituido por elementos de la tradición filosófica griega?

La respuesta no es fácil. En otra clásica obra consagrada a la mística islámica, la de Arthur John Arberry (1905-1969)², uno de los estudiosos de Rūmī, se encuentra un capítulo, el noveno, que se titula “The Theosophy of Islamic Mysticism”, en donde habla de algunos autores que han expuesto esta teosofía, centrándose un poco

¹ “The Rational and Mystical Interpretations of Islam”, *The Straight Path: Islam Interpreted by Muslims*, ed. by Kenneth W. Morgan, New York, The Ronald Press Company, 1958, pp. 144-179.

² *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*, Londres, George Allen & Unwin, 1950.

más en Ibn ‘Arabī de Murcia (m. 1240), cuyas enseñanzas “teosóficas” resume en los siguientes puntos: Dios como Ser Absoluto y única fuente de existencia, que es a la vez trascendente e inmanente; el Universo como ser relativo, que existe por voluntad de Dios y cuyos seres estaban ya en forma de prototipos fijos en la mente divina; la unión con Dios entendida no en el sentido de hacerse uno con Dios, sino de realizarse en lo ya existente; el principio creador, animador y racional del Universo, o Primer Intelecto, es la Realidad de Muḥammad (*al-ḥaqīqa al-muḥammadiyya*), también llamada Realidad de Realidades (*ḥaqīqat al-ḥaqā’iq*), que encuentra su manifestación completa en el Hombre Perfecto, microcosmos en el que están reflejados todos los atributos del macrocosmos³. ¿Hay que entender estas ideas como ideas filosóficas, según la tradición de la filosofía procedente de Grecia?

El mismo término “teosofía” aparece varias veces en la obra del gran estudioso del pensamiento šī‘ī e iranólogo, el francés Henry Corbin. El uso que el ilustre estudioso hace del término está siempre en relación con el vocablo árabe *ḥikma* y con el pensamiento específico de algunos autores, cuyas raíces se hunden más en la sabiduría de los pueblos orientales y en la gnosis que en la propia filosofía griega, aunque haya elementos de ésta en aquélla. Así, por ejemplo, en *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*⁴, dice Corbin: “La palabra ‘teosofía’ traduce el árabe *ḥikma ilāhiyya*, el persa *judā-dānī*, que son los equivalentes exactos del griego *teosofía*”. Una página más adelante dice que “se utilizan familiarmente términos como ‘*ārif*’ e ‘*irfān*’, que se pueden traducir por ‘teósofo místico’ y por ‘gnosis mística’ respectivamente”. La teosofía está, por tanto, vinculada más a un saber de tipo gnóstico, revelado e inspirado que no a un saber puramente racional. El mismo Corbin lo reconoce cuando en su trabajo consagrado al teólogo šī‘ī Haydar Āmolī y a propósito de una de las obras de éste, el libro *La suma de los secretos y la fuente de las luces* (*Ŷāmi’ al-asrār wa-manba’ al-anwār*) expone lo siguiente: “*Asrār* son los ‘secretos’, las realidades ocultas, interiores, esotéricas, que se descubren por el acto cognitivo designado como *kašf*, revelación interior, intuición mística, percepción visionaria. Su conjunto constituye la teosofía, mientras que la intelección racional (*‘aql*) es el órgano de la filosofía y la tradición positiva (*naql*) es el alimento de la teología”⁵.

³ Ibídem, pp. 100-101.

⁴ Madrid, Ediciones Siruela, 1996, p. 14.

⁵ H. Corbin: *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques. III. Les fidèles d’amour. Shī’isme et soufisme*, París, Gallimard, 1972, p. 170.

Recoge también Henry Corbin las reflexiones de un “eminente teósofo iraní”, Ýafar Kašfí⁶, sobre la función y la tarea de la hermenéutica espiritual. Dice Corbin que estas precisiones bastarán para recordarnos cómo difiere del método de interpretación alegórica, mostrando además la preocupación por establecer una conexión entre los grados de la hermenéutica y la tipología de los espirituales. La hermenéutica comprende tres grados: *tafsīr*, *ta’wīl* y *tafhīm*. El *tafsīr* (comentario literal) es una ciencia que gira en torno a las ciencias islámicas canónicas; supone además conocimientos bibliográficos; se apega exclusivamente a los enunciados textuales; es el grado inferior de la ciencia y del saber. El *ta’wīl* (literalmente “reconducir”, “devolver” una cosa a su origen y principio, a su arquetipo) es el nombre que se da en general a toda exégesis simbólica, por contraste con el *tafsīr*; es una ciencia que tiene como soporte una dirección espiritual y una asistencia divina; cuando se reúnen la intención, la capacidad, la ayuda eficaz y el logro del fin, la felicidad es completa; constituye el grado medio de la ciencia y de los sabios. En fin, el *tafhīm* (literalmente “hacer comprender”, la hermenéutica en el sentido técnico en el que la entendemos aquí) es una ciencia que se apoya en un acto de Comprender (*fahm*) por Dios y por una inspiración (*ilhām*) de las que Dios es a la vez sujeto, objeto y fin (o la fuente, el órgano y el fin); es el grado supremo de la ciencia y de los sabios. La ciencia del *ta’wīl* es un desvelamiento intuitivo, una penetración por la visión interior (*kašf*); la ciencia del *tafhīm* es una inspiración divina. Si se quieren equiparar estos tres grados de la hermenéutica a tres grados de sabiduría filosófica, precisa nuestro autor, se dirá que la ciencia del *tafsīr* no comporta ninguna filosofía (*hikma*); si se pretende sin embargo una homologación, se dirá que corresponde a la filosofía de los peripatéticos. La ciencia del *ta’wīl* corresponde a la filosofía de los estoicos (*hikmat al-Rawāq*), porque es una sabiduría de lo que hay tras el Velo (*ḥiyāb, rawāq = stoa*). La ciencia del *tafhīm* (*hermeneia* en sentido verdadero, hermenéutica trascendente) es la sabiduría “oriental” o “iluminativa” (*hikmat al-išrāq*) en el sentido en que la entiende Suhrawardī.

Se percibe de golpe cómo esta concepción šī‘ī de la hermenéutica traduce bien las preocupaciones que se imponen allí donde el fenómeno del Libro santo ha sido percibido no como materia de investigaciones filológicas (la materia del *tafsīr*) sino como fuente de vida espiritual. El “fenómeno del Libro” así entendido se amplía incluso más allá de los límites marcados por la acepción tradicional de *ahl al-Kitāb*; se repite allí donde hay un libro que pueda ser leído como una Biblia o un Corán. El

⁶ Ibídem, pp. 215-216.

Maṭnavī de ʿĀlāl al-Dīn Rūmī, inmensa rapsodia de símbolos del alma, es meditado y practicado como siendo el “Corán persa” (*Qorān-e fārsī*). Hasta aquí el resumen que hace Corbin.

Parece claro, pues, que el propio Corbin distingue entre la filosofía y la experiencia interior, la intuición mística, a la que llama “teosofía”. ¿Qué diferencia se puede establecer entre ambas vías, para poder encuadrar en su lugar propio al autor que hoy conmemoramos, ʿĀlāl al-Dīn Rūmī (1207-1273), cuyos escritos manifiestan una hondura que permiten entrever la realización metafísica, interior e intuitiva a la que llegó?.

Del contacto con la cultura griega, surgió en el Islam el movimiento de la *Falsafa*, expresión árabe del término griego φιλοσοφία, continuador de la filosofía griega en el mundo islámico. Ofreció como carácter distintivo haber entendido la filosofía como un método distinto de acceso a la Verdad, el estrictamente racional. Sus representantes, los *falāsifa*, tuvieron en mucha estima a filósofos como Aristóteles y sus comentaristas, que habían producido una obra teórica comprometedoramente en cierta manera con la vigencia de algunos principios del Islam. Al acoger la idea de que la filosofía aristotélica era la única que podía proporcionar medios seguros para establecer la verdad, despertaron primero la sospecha y luego la hostilidad de aquellos que declaraban como válidas sólo las otras vías tradicionales de acceso a la Verdad⁷.

Constituida y expresada en sus textos, puede ser considerada como una forma de literatura que se sirve de opiniones y razonamientos que tienen como fin dar respuesta a cuestiones particulares de alcance universal. A diferencia de otras formas literarias, tiene que ver con creencias y opiniones sobre materias teóricas y prácticas referentes a la comprensión del mundo, la conducta del hombre en su vida diaria y su importancia para la salvación⁸.

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

⁸ Cf. M. Mahdi: “Man and his Universe in Medieval Arabic Philosophy”, *L'Homme et son univers au Moyen Age*, ed. Chr. Wenin, Lovaina la Nueva, Institut Supérieur de Philosophie, 1986, vol. I, p. 102.

¿Qué es lo que da unidad a esta clase de literatura? ¿Por qué se dice que es filosofía y en qué se distingue de otros discursos literarios? ¿Cuál es el fundamento de este tan especial tipo de escritura, que se inscribe en una tradición multiseccular procedente de Grecia, a la que asimila e imita, pero de la que se diferencia y aparta por recrearla y transformarla? ¿Qué es, en definitiva, lo que caracteriza propiamente a los filósofos árabes, a aquel grupo del que Algazel (m. 1111) hizo una clase de investigadores distintos de los teólogos (*mutakallimūn*), de los esotéricos (*bāṭiniyya*) y de los místicos (*ṣūfīyya*)⁹? Los diferenció por el empleo de la lógica y la demostración y señaló entre ellos a ateos y materialistas, por una parte, y, por otra, a los grandes filósofos griegos —Sócrates, Platón y Aristóteles— junto con Alfarabi y Avicena, quienes, apartándose del ateísmo y del materialismo, no supieron evitar algunos errores, que deben ser rechazados por *takfīr* (infidelidad o incredulidad) o por *tabdīʿ* (innovación)¹⁰, provocados por no haber sabido atenerse a una estricta demostración lógica: “fueron incapaces de cumplir con la demostración (*burhān*) según las condiciones que ha establecido la lógica”¹¹. Más tarde, Ibn Jaldūn (m. 1406) reconoció la especificidad de la filosofía en relación con las otras formulaciones del pensamiento islámico: es una ciencia racional, que consiste en afirmar la posibilidad de alcanzar, “mediante el razonamiento reflexivo y las argumentaciones intelectuales”, lo sensible y lo suprasensible, conociendo las esencias, los modos, las causas y principios de los seres; y consiste también en establecer la posibilidad de que los principios de la fe puedan ser erigidos por razonamiento y no por transmisión¹².

La filosofía fue entendida como un pensar racional, sometido a las leyes de la lógica y de la demostración y no sujeto a los principios de la revelación divina. Por ello debía ser rechazada como ajena a la cultura islámica y como heterodoxa. Constituía un movimiento de pensamiento que pretendía explicar la realidad entera por medio de la razón natural, investigando desde la contemplación de la constitución del universo hasta el bien humano y político, en un despliegue que necesariamente implicaba conflicto con los más apegados a la doctrina religiosa, quienes consideraban que todo ello ya se había hecho explícito en la revelación¹³.

⁹ Algazel: *al-Munqid min al-dalāl*, ed. F. Jabre, Beirut, 1969, p. 15.

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 15-18.

¹¹ *Ibíd.*, p. 23.

¹² *Muqaddima*, Beirut, 1994, vol. II, p. 210.

¹³ Cf. Ch. Butterworth: “The study of Arabic Philosophy Today”, *Arabic Philosophy and the West*, ed. by Th. A. Druart, Washington, Georgetown University, 1988, p. 98.

La *Falsafa* fue un capítulo más en la historia del pensamiento en el mundo islámico. Su origen fue griego; su desarrollo, islámico. Alfarabi señaló con claridad la raíz de esta filosofía: «La filosofía que existe hoy entre los árabes les fue transferida desde los griegos»¹⁴. Desde Grecia llegó al mundo islámico. Pero aquí fue transformada y se presentó como un nuevo camino para comprender y dar sentido a la Ley revelada con medios distintos a los hasta entonces empleados en el Islam. Por eso, fue religiosa y por eso estuvo vinculada a los otros aspectos de la cultura en que nació. ¿No se ve en la obra de Averroes, presentada por él como una restauración de Aristóteles, que lo griego está mezclado con lo islámico?¹⁵. Por eso, no puede explicarse sin referencia a las otras formulaciones del pensar en el Islam. La filosofía trató de interpretar y explicar lo expuesto en la Ley revelada por un camino y por unos medios completamente distintos a los usuales en el mundo religioso islámico. Se apoyó en el pensamiento griego y trató de mostrar su consonancia con el pensar de raíz islámica. Pero no fue un intento de ponerlos de acuerdo, sino de enseñar su paralelismo y su no contradicción.

La mística se conoce en el Islam por el término *taṣawwuf*, de donde deriva el más popular de *ṣūfī*. Independientemente de cuál sea el origen de este término¹⁶, *taṣawwuf* significa “llevar la vida de los sufíes” y designa el movimiento que puede ser definido como aquella conducta de vida que sigue un método sistemático de unión íntima, experimental, con Dios¹⁷. Son términos que aluden a la experiencia interior, esto es, a la experiencia espiritual del yo.

La mística islámica puede ser considerada como la búsqueda de una regla de vida, que necesariamente pasa por la interioridad del individuo, por el nivel más profundo de la naturaleza humana, para conseguir la aniquilación (*fanā'*) del yo psicológico y su transformación en otro yo capaz de elevarse hasta la “unión con

¹⁴ *Kitāb al-ḥurūf*, ed. M. Mahdi, Beirut, Dar el-Machreq, 1969, § 156, p. 159:1-2.

¹⁵ Cf. M. Allard: *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Aṣ'arī et de ses premiers grands disciples*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1965, p. vii.

¹⁶ Cf. M. Cruz Hernández: *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Madrid, Alianza Universidad, Madrid, 1996, vol. I, p. 122.

¹⁷ Gardet - Anawati: *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques*, París, J. Vrin, 3ª ed., 1976, p. 13.

Dios”. Como lo expresó Ýunayd (m. 298/910), se trata de alcanzar «la aniquilación en Aquel en quien pensamos»¹⁸. Es una búsqueda de la realidad espiritual oculta tras la realidad empírica, una búsqueda que quería llegar a la percepción absoluta de la Verdad. Para lograrla, los sufíes prescindieron de la religión legalista y entendieron que sólo podían obtenerse por una experiencia personal, que comporta tres aspectos: el amor, el conocimiento y la unión.

El hombre puede obtener esta experiencia, esta relación personal e íntima con Dios que finaliza en la unión, por el amor, entendido como forma de conocimiento. Es la “ciencia de los corazones”, que por la mortificación del deseo permite al alma despojarse de todo apego sensible y transformarse en “espíritu”. Porque el corazón (*qalb*), en el que reside esta forma de conocimiento que es el amor místico, no es el órgano que mueve el cuerpo del hombre, sino que es el medio por el que el místico puede conocer a Dios, lo que es negado al intelecto, que sólo ofrece un conocimiento de lo finito. Este corazón es un corazón espiritual que, como conciencia universal, llega a transformar al hombre¹⁹. El medio por el que el hombre puede alcanzarlo es el amor, un amor que, como forma de conocimiento, no puede ser enseñado ni aprendido, sino que proviene de arriba, porque es una iluminación, una revelación, una inspiración²⁰.

Este conocimiento es entendido, entonces, como una especie de luz que emana de Dios, porque Él es Luz, según el pasaje coránico: «Dios es la luz de los cielos y de la tierra. Su luz es como una hornacina en la que hay una candileja... Luz sobre luz. Dios guía a quien quiere hacia su luz» (Corán, XXIV, 35). Es una iluminación directa, una revelación, por lo que este conocimiento se convierte en *gnosis* (*ma'rifa*, *'irfān*), en visión reveladora que da acceso a lo invisible, trasciende el lugar de la percepción sensible y da lugar a la teosofía, convirtiendo al místico en un gnóstico (*'ārif*) y haciendo de él un iniciado en el camino de la salvación. Como es un conocimiento que procede de Dios, es el más noble de los conocimientos que el hombre puede tener, como apuntó Ýunayd: «Si supiera de un conocimiento más noble que el nuestro bajo el firmamento, me habría apresurado hacia él y hacia

¹⁸ Apud L. Massignon: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, París, J. Vrin, nouvelle éd., 1968, p. 306.

¹⁹ Cheikh Bentounès: *L'homme intérieur à la lumière du Coran*, París, Albin Michel, 1998, p. 20.

²⁰ Cf. Reynold A. Nicholson: *The Mystic of Islam*, Londres, George Bell & Son, 1914; nueva ed. Londres, Arkana Penguin Books, 1989, pp. 9-27.

aquellos que lo conocen para aprender de ellos»²¹. Así, Dios mismo es la fuente de conocimiento en tanto que Luz, y no la razón, porque, según los místicos, Dios extravía en la perplejidad a quien toma como guía a la razón.

A través del amor y del conocimiento que por medio de éste se adquiere, el místico puede alcanzar la unión con Dios, tras recorrer un itinerario espiritual a lo largo del cual el alma se va preparando para su absorción en Dios. Ese itinerario, que tuvo dos vertientes, el vertical, de ascenso hacia lo divino, y el horizontal o geográfico, de búsqueda de un maestro o guía espiritual²², ha sido expuesto en una simbología centrada en torno al viaje, cuya máxima expresión fue el viaje nocturno del Profeta. Al término del itinerario se obtiene la ansiada unión con lo divino, concebida en tres sentidos distintos: como unión sin identificación (*ittiṣāl, wiṣāl*); como identificación entre el alma y Dios (*ittiḥād*); o como cohabitación (*ḥulūl*), esto es, como presencia del Espíritu divino en el alma purificada del místico²³. La visión, las experiencias gustosas y sabrosas y la presencia que obtiene quien alcanza el sumo grado son inefables, incapaces de ser expresadas, como decía Ibn Ṭufayl en el texto con que he iniciado este trabajo. Cualquier intento de explicarlas por medio del lenguaje altera su verdadera naturaleza y realidad.

Éstos son, a grandes líneas, los rasgos característicos del *taṣawwuf*. Es cierto que no hubo uniformidad total, pues cada uno de los místicos aportó algo nuevo, resultado de su experiencia personal. Pero fue esta actitud global la que dio nueva vida a una religión más preocupada por prácticas de tipo ritual y litúrgico que por el sentimiento religioso interno, más interesada en lo público y político que en lo individual e íntimo. Ésta parece haber sido la razón por la que se convirtió en un movimiento de amplia aceptación popular, al buscar más la experiencia viva de Dios, un conocimiento intuitivo de Él, que no el conocimiento puramente especulativo, adquirido a partir de conceptos generales, que se transforma fácilmente en conocimiento doctrinario de la religión²⁴. El lenguaje popular ha recogido perfectamente este tipo de saber cuando se habla de “tener una corazonada”, “tener una intuición”, expresiones que indican una forma indeterminada de conocimiento que llega de golpe. El del místico es un conocimiento que no es el resultado de

²¹ Apud F. Rosenthal: *Knowledge triumphant. The concept of knowledge in medieval Islam*, Leiden, J. Brill, 1970, p. 193.

²² Cf. R. Arnaldez: Préface”, *Le voyage initiatique en terre d'Islam. Ascensions célestes et itinéraires spirituels*, Lovaina la Nueva, Peeters, 1996, pp. xi-xii.

²³ Cf. G. Anawati - L. Gardet: *o. c.*, p. 43.

²⁴ Cf. H. A. R. Gibb: *El mahometismo*, México, F.C.E., 2ª ed., 1966, p. 126.

ningún proceso mental, sino que depende enteramente de la voluntad y del favor de Dios, que lo otorga como un don a quienes ha creado con la capacidad de recibirlo. Es una luz de gracia divina que alumbra el corazón e inunda toda facultad humana con sus rayos deslumbrantes.

¿Qué manera hay de enunciar este conocimiento? Éste no se articula por medio del lenguaje de la razón calculante, lógica y formal, el lenguaje de la filosofía, el lenguaje intelectual, sino el lenguaje de la razón intuitiva, del corazón, el lenguaje emotivo, el lenguaje del sentimiento. Este lenguaje se expresa mejor en la poesía, en la metáfora, en la alegoría, en el símbolo.

Ibn 'Arabī esbozó con un gran vigor el problema de las relaciones entre filosofía y mística, entre conocimiento sabroso (*dawq*) y conocimiento discursivo, entre imaginación y razón, con un planteamiento tal que todavía hoy requiere de un estudio profundo para ser completamente percibido y medianamente entendido²⁵.

Siendo la filosofía un esfuerzo de reflexión a la luz de la razón humana y explicándose la práctica mística como la experiencia frutiva de un absoluto, que implica el conocimiento de éste²⁶, y puesto que es resultado de una iluminación intelectual, la filosofía puede, en determinadas ocasiones, finalizar en esa experiencia de lo absoluto. Las relaciones y compatibilidad entre la vía mística y la filosófica parecen posibles, precisamente porque ese absoluto se manifiesta como una Verdad que exige ser conocida por medio de una experiencia personal. Esto es lo que ocurrió en el pensamiento de Plotino, en cuyas *Enéadas* se encuentra no sólo una representación reflexiva y racional del universo, sino también un proceso de desarrollo dialéctico, en el que los tres momentos de permanencia, salida de sí y retorno son testimonio de una senda mística que hace posible la unión del alma humana con el Uno absoluto en una aprehensión frutiva y sabrosa. La visión, el

²⁵ Cf. M. Asín Palacios: *El islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de la obra de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931; 2ª ed., Ed. Hiperión, 1981. H. Corbin: *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, París, Flammarion, 1958, 2ª ed. 1977; trad. esp. Barcelona, Ed. Destino, 1993. M. Chodkiewicz: *Le Sceau des Saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, París, 1986. Cl. Addas: *Ibn 'Arabī ou La quête du soufre rouge*, París, Ed. Gallimard, 1989. M. Chodkiewicz: *Un océan sans rivage Ibn Arabi, le livre et la loi*, París, Ed. du Seuil, 1992.

²⁶ L. Gardet: *Études de philosophie et de mystique*, p. 257.

deseo de "ver lo divino", se consuma en identidad ontológica²⁷. Filosofía y mística pueden coincidir precisamente porque ambas pretenden conocer aquel mundo de realidades incognoscibles, aquel mundo de lo divino que está más allá de nuestra experiencia. La afirmación de su conocimiento, por una u otra vía, implica necesariamente la declaración del carácter único, exclusivo y personal por parte de quien dice haberlo experimentado. Sólo cabe el reconocimiento de su inefabilidad. La filosofía, por consiguiente, podía asimilar elementos místicos. Pero, ¿qué diferencia hay, entonces, entre filosofía y mística?

La respuesta se puede encontrar en la lectura de la obra del místico murciano Ibn 'Arabī. ¿Hay que incluirlo entre los filósofos porque en su pensamiento haya doctrinas lógicas, metafísicas, psicológicas y también ético-políticas? Se le ha considerado como un genuino filósofo, seguidor de la tradición griega, y así figura en algunos libros de historia de la filosofía. Sin embargo, él mismo distingue dos sentidos en el término filosofía (*falsafa*): el más propio, equivalente a *ḥakīm*, representado por los mensajeros, profetas y amigos de Dios, y el adoptado por los que tradicionalmente se llaman "filósofos", no siendo éste un sentido propio²⁸. Así, no reconoce más que un escaso valor a la filosofía, porque la reflexión engendra confusión y ausencia de veracidad. El verdadero filósofo es el que se consagra a la contemplación y a la experiencia espiritual, porque el que se apoya sólo en su intelecto sólo percibe una ínfima parte de la verdad²⁹. Por eso, él se sabe incluido en la primera categoría, la de los sabios (*ḥukamā'*), que toman directamente de Dios su saber. Pues ¿no afirma haber recibido por inspiración divina las *Futūḥāt makkiyya'*: «Sabed que la composición de los capítulos de las *Futūḥāt* no es el resultado de una libre elección por mi parte, ni de una reflexión deliberada; en verdad, Dios me dictó todo lo que he escrito por medio del ángel inspirador»³⁰.

Que hay diferencia entre los filósofos y místicos como reconoce el propio Ibn 'Arabī, es algo que también prueba el distinto tipo de escritura o discurso: ¿podemos leer y entender los textos de los místicos de la misma manera que leemos y entendemos la obra de Platón, las de Aristóteles, las del Avicena o las de Averroes?

²⁷ Cf. G. Reale: "I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione", *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens*, ed. L. P. Gerson, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983, 153-175.

²⁸ Cf. W. C. Chittick: "Ibn 'Arabī", en S. H. Nasr - O. Leaman (ed.): *History of Islamic Philosophy*, Londres, Routledge, 1996, vol. I, p.500.

²⁹ Cf. Cl. Addas: *o. c.*, pp. 134-135.

³⁰ Apud H. Corbin: *La imaginación creadora*, p. 93.

La escritura de los místicos se halla en el ámbito de lo que Corbin ha llamado el mundo imaginal, es decir, el mundo de los símbolos y de los conocimientos simbólicos; pues el suyo es un lenguaje que exige un *ta'wīl* especial: la transmutación de todo lo visible en símbolo, la intuición de una esencia en una imagen que no es ni el universal lógico ni la especie sensible y que es irremplazable para significar lo que debe ser significado³¹. El lenguaje de los místicos y el de Ibn 'Arabī es tan particular, que es preciso conocer su significación para comprender sus escritos. Hay, pues, gran divergencia entre el discurso filosófico y el discurso místico.

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

La lectura de la obra de Ŷalāl al-Dīn Rūmī puede confirmar esta distinción, porque siendo la suya una obra en la que al pensamiento filosófico en el sentido antes expresado se contraponen la forma en la que él se expresa: la alegoría, la parábola, la metáfora. Es una obra en la que se reemplaza el argumento lógico por la imaginación poética, como señaló Arberry³². La suya es la vía de la interioridad, del corazón, como se deduce de su obra *Fī-hi mā-fī-hi*, traducida por el título de *El libro interior*³³. Es la vía del amor, como ha señalado Annemarie Schimmel, al afirmar que la fuerza de Rūmī procede de su amor, un amor que se vive en el nivel humano, pero que está fundado en Dios. Ello le ha permitido desvelar los misterios más profundos del alma y de la vida humana. Mística y filosofía, por tanto, se expresan de manera distinta.

³¹ *Ibíd.*, pp. 25-26.

³² *Discourses of Rumi*, Londres, Murray, 1961.

³³ *Le livre du dedans*, traduit et présenté par Eva de Vitray-Meyerovitch, París, Ed. Sindbad, 1975; nueva edición París, Éditions Albin Michel, 1977. *El libro interior*, Barcelona-Buenos Aires, Paidós Orientalia, 1996.