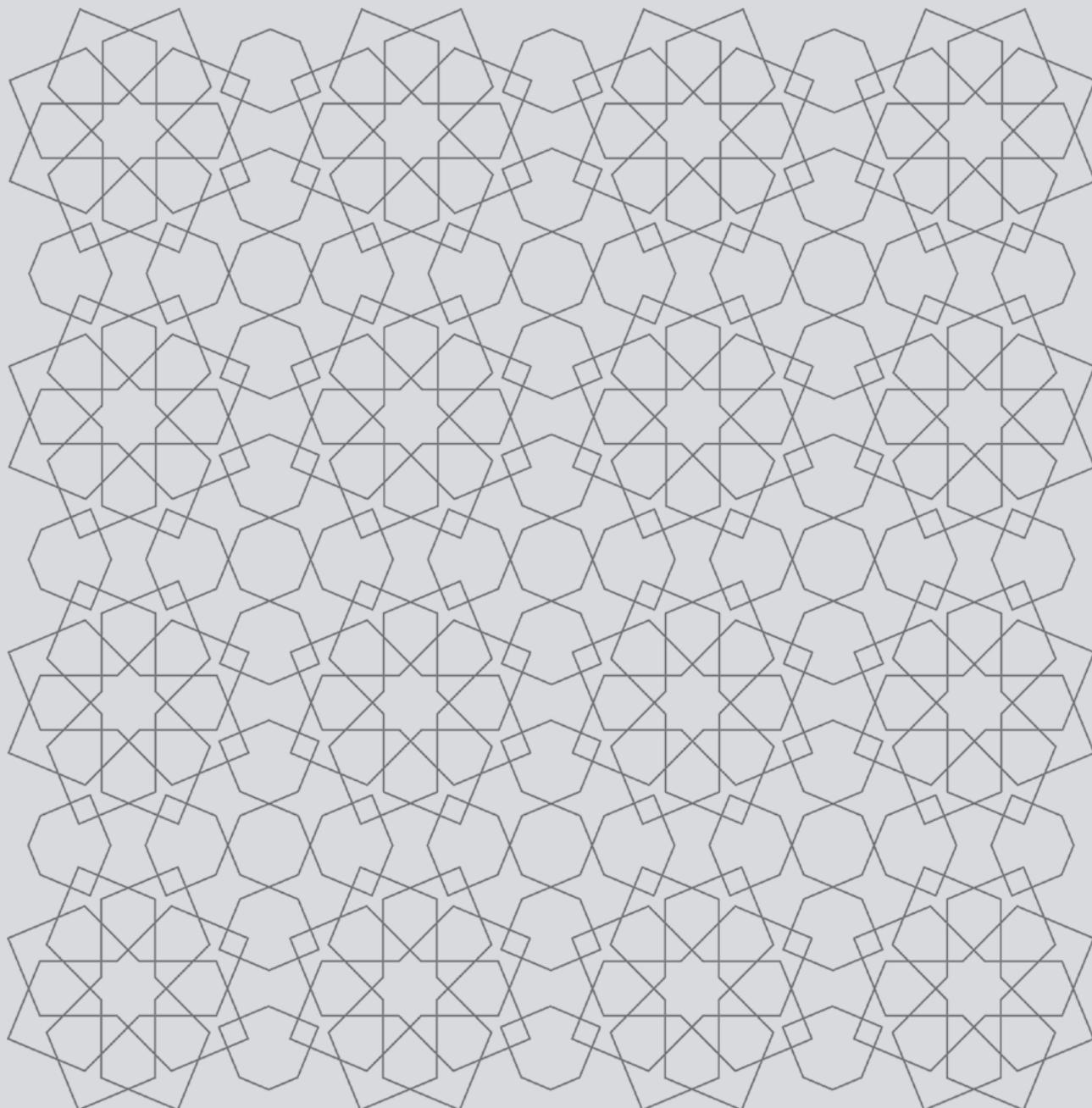




ABENÁRABI Y LA HERMENÉUTICA

José Antonio Antón Pacheco (Universidad de Sevilla)





Resumen: A la hora de analizar a Abenáranbi desde una dimensión filosófica, creemos que la hermenéutica desempeña un papel privilegiado¹. Por eso haremos un breve acercamiento a su figura en cuanto genuino representante de la hermenéutica filosófica. Nos referimos a la hermenéutica restauradora o hermenéutica espiritual, es decir, aquella exégesis que hace presente el sentido interpretado y lo restaura para su ascensión por parte del intérprete. Esto es, repite el contenido y lo actualiza. La tarea esencial de la hermenéutica consiste en adivinar el sentido y reconstruirlo.

Palabras clave: Ibn ‘Arabī, hermenéutica filosófica, exégesis.

Abstract: “Ibn ‘Arabī and Hermeneutics”. When analysing Ibn ‘Arabī from a philosophical dimension, we believe that hermeneutics plays a privileged role. That is why we will make a brief approach to his figure as a genuine representative of philosophical hermeneutics. We mean restorative or spiritual hermeneutics, exegesis that makes the interpreted meaning present and restores it for its assumption by the interpreter. That is, it repeats and actualizes the content. The essential task of hermeneutics is to determine the meaning and reconstruct it.

Keywords: Ibn ‘Arabī, philosophical hermeneutics, exegesis.

¹ Para un acercamiento al tema puede verse Mohammed Chaouki Zine, “Herméneutique et symbolique: le *ta‘wīl* chez Ibn ‘Arabī et quelques auteurs antérieurs”, *Bulletin d’Études Orientales*, t. LVIII (sept. 2009) 351-384; Bakri Aladdin (coordinador), *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī*, Institut Français du Proche-Orient, Damas 2007.

Varias veces hemos tenido ocasión de escuchar la pregunta de por qué no se estudia a Abenárabi como filósofo. Y en este mismo sentido también nosotros nos planteamos esa cuestión. Al respecto hemos escuchado decir a Víctor Pallejà de Bustinza² que pareciera que Abenárabi está haciendo lo posible por ocultar todo lo que debe a Avicena. Por nuestra parte, tenemos la impresión de que Abenárabi está haciendo todo lo posible por afirmar lo Uno sin caer en un sistema de identidad absoluta, esto es, sin negar las diferencias. Es decir, todo lleva a pensar que, en efecto, Abenárabi puede y debe ser tratado desde el punto de vista filosófico. Nos resultan un tanto incomprensibles los prejuicios en contra de esto que existen en algunos ámbitos akbarianos, como si el ser considerado filósofo significara un menoscabo para el murciano. Resulta más bien lo contrario, la perspectiva filosófica enriquece la comprensión que podamos tener de Abenárabi. Plotino, Dionisio Aeropagita, el maestro Eckhart o Sohrawardi no dejan de ser grandes místicos porque al mismo tiempo sean también mostradores de un profundo pensamiento conceptual. Un buen ejemplo de esta incomprensión hacia el carácter filosófico de la obra akbariana la tenemos en un artículo de Muhammad Hassan Askari³ en el que este autor pakistaní opone a Abenárabi y a Kierkegaard utilizándolos como paradigmas antagónicos de las filosofías oriental y occidental. Askari propone a Abenárabi como un místico de la unidad absoluta (el “no-dualismo”) y a Kierkegaard como un representante del predominio de la multiplicidad y del individualismo. El resultado no puede ser más deficiente, pues demuestra tener un conocimiento muy superficial de ambos pensadores. Y esto es tanto así cuanto que Kierkegaard es un filósofo con el que, precisamente, se pueden establecer vínculos con Abenárabi (piénsese, por ejemplo, en el tema del amor o en el de la hermenéutica).

En una reciente e interesantísima entrevista al filósofo y epistemólogo argentino Luis Alberto Vittor, manifestaba este que Abenárabi “no es un filósofo sino un metafísico”⁴. Ciertamente, no todo filósofo es metafísico, pero sí todo metafísico es filósofo (al menos lo que entendemos tradicionalmente por filosofía). Por eso creemos que la filosofía griega, Jacob Boehme o Kierkegaard, por ejemplo, pueden ser perfectos interlocutores del místico andalusí, al menos que queramos reducir su comprensión al ámbito del arabismo especializado, o de lo puramente inefable y, por tanto, de lo incommunicable⁵. De hecho, el mismo Abenárabi reconoce su deuda

2 Conferencia que llevaba el título de “Neoplatonismos árabes, paganos e islámicos: una visión panorámica para una mejor categorización”, impartida el 13 de abril de 2015 dentro de la ‘Jornada de pensamiento griego y tradiciones culturales’ (Universidad de Sevilla).

3 “Orient et Occident: Ibn ‘Arabī et Kierkegaard”, *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1 (1963) 1-18. Henry Corbin contestó de forma muy juiciosa y aclaratoria en el número siguiente. Para esto, véase mi libro *Intersignos. Aspectos de Louis Massignon y Henry Corbin*, Sevilla, 2018, especialmente las páginas 87-88.

4 *Sadra, revista de filosofía islámica* (en línea), nº 3 (2021-2022) p. 121.

5 Más en nuestra línea de interpretación, cf. Abdulrahmán. Badawi, “Les points de rencontre de la mystique musulmane et l’existentialisme”, *Studia Islamica*, 27 (1967) 55-76. Una reciente tesis doctoral de David Fernández

con respecto a Abenmasarra y a Abenalsid⁶, con lo que queda clara su vinculación con la filosofía, además con una línea muy determinada como es la neoplatonizante, que concede sustantividad a las letras, y por tanto al Libro, al lenguaje y a la hermenéutica (por otro lado, sabida es la relación que tuvo el joven Abenárabi con Averroes).

Como ya expusimos en un artículo, se pueden establecer filiaciones filosóficas, más allá de las dependencias históricas, en función de tratamientos, planteamientos y resultados análogos, es decir, en función de líneas fenomenológicamente comparativas⁷.

A la hora de analizar a Abenárabi desde una dimensión filosófica, creemos que la hermenéutica desempeña un papel privilegiado⁸. Por eso haremos un breve acercamiento a su figura en cuanto genuino representante de la hermenéutica filosófica. Nos referimos a la hermenéutica restauradora o hermenéutica espiritual, es decir, aquella exégesis que hace presente el sentido interpretado y lo restaura para su asunción por parte del intérprete. Esto es, repite el contenido y lo actualiza. La tarea esencial de la hermenéutica consiste en adivinar el sentido y reconstruirlo. Se trata, pues, de una comprensión y no en una mera interpretación gramatical. Por más que la interpretación gramatical sea necesaria, quedaría como algo insuficiente si no se le añade la experiencia del sentido. Todo esto alude indefectiblemente al círculo hermenéutico, en la medida en que se interpreta un texto particular en función de la totalidad del libro, pero la totalidad se abre a la comprensión en un texto particular: el círculo hermenéutico se revela así como una actividad, una tarea, una operación existencial. Las palabras de Pierre Lory: “El comentario sufí del Corán se funda ante todo, ya lo hemos dicho, sobre la realización espiritual” pueden hacerse extensible a toda exégesis espiritual.⁹ Por tanto, la hermenéutica es una tarea inacabada, lo cual se ajusta a lo dicho por Chodkiewicz: “El Corán es perpetuamente nuevo para cualquiera de los que lo recitan...”¹⁰. Esto es, la apertura del sentido propicia la continua puesta en el presente del texto siempre renovado. Por tanto, la hermenéutica es una tarea y además inacabada debido a su propio objeto. La hermenéutica es una realidad que se resuelve en la vida, y precisamente para Abenárabi tanto el libro como las letras eran realidades vivientes.

Navas, *La concepción del amor en Ibn ‘Arabī y María Zambrano* (Universidad Complutense de Madrid) pone en relación al andalusí y a la malagueña.

6 Cf. Juan Antonio Pacheco, *Ibn ‘Arabī, el maestro sublime*, Córdoba, 2019.

7 “*Silsila* y fenomenología en Ibn ‘Arabī”, *Sufi*, n°7 (2004) 29-31.

8 Para un acercamiento al tema puede verse Mohammed Chaouki Zine, “Herméneutique et symbolique: le *ta’wīl* chez Ibn ‘Arabī et quelques auteurs antérieurs”, *Bulletin d’Études Orientales tome LVIII (septembre 2009)* 351-384; Bakri Aladdin (coordinador), *Symbolisme et herméneutique dans la pensée d’Ibn ‘Arabī*, Institut Français du Proche-Orient, Damas 207.

9 *Les commentaires ésoteriques du Coran d’après ‘Abd al-Razzâq al-Qâshânî*, París, 1980.

10 Citado por David Fernández Navas en *op. cit.*

De manera consciente, hemos hecho un acercamiento a la hermenéutica akbariana usando categorías de Schleiermacher. Con ello he querido expresar la convicción de la pertinencia del tratamiento de Abenárabi desde el punto de vista de la exégesis, y en segundo lugar la legitimidad de su carácter filosófico¹¹. Por eso creemos que no solo se debe poner a dialogar a Abenárabi con Platón, Plotino o Avicena sino también con Hamann, Kierkegaard o Schleiermacher (esto es algo que intuyó muy lúcidamente Henry Corbin). Y contra esto no vale decir que la interpretación llevada a cabo por Abenárabi obedece a motivos exclusivamente coránicos y tiene el Corán como finalidad. También las exégesis de Filón y la cábala se dirigen a la Torá, y las de Orígenes o Escoto Erígena a la Biblia y no por eso dejan de producir argumentos filosóficos trasladables a otros ámbitos del conocimiento. No existe el denominado “constreñimiento hermenéutico”, o la restricción intelectual que a un intérprete le somete el Libro revelado. Por el contrario, esta noción descubre senderos por los que transitar. Y de hecho, el interés que lleva consigo proponer la hermenéutica como categoría que nos aproxime al pensamiento akbariano, radica en el hecho de que abre todo un horizonte de posibilidades existenciales, tanto conceptuales como representativas. La noción de libro revelado ha sido históricamente un impulso para la constitución y el desarrollo de la hermenéutica espiritual. Estas ideas se encuentran paladinamente expresadas por Pablo Beneito:

La terminología de los sufíes no es ni una abstracción, ni un mero recurso estilístico, sino un lenguaje técnico, es decir, práctico, cuya originalidad surge de la necesidad de conferir a las palabras un nuevo sentido adecuado a su experiencia. Su autenticidad reside, precisamente, en esta conformidad que confiere al lenguaje de los sufíes, profundamente enraizado en la tradición, una cualidad universal¹².

Además, este carácter de hermenéutica existencial y personal de Abenárabi se pone de relieve de una manera especial en la medida en que la interpretación se lleva a cabo sobre los Nombres de Dios. En efecto, el Nombre propio introduce en la tarea de la comprensión un factor irreductiblemente personal. La interpretación del Nombre propio significa asumir el contenido de dicho Nombre. Así, todo Nombre presenta tres aspectos o dimensiones respecto al sujeto sobre el que recae la acción de dicho Nombre: la dependencia, la realización y la adopción del significado del Nombre. En cuanto el sujeto es *significatio passiva* de un Nombre, este lo constituye como tal sujeto en el acto mismo de la interpretación. La exégesis de los Nombre divinos redundaba en la idea de la hermenéutica como acto individual e individualizante. Así, pues, la condición hermenéutica del pensamiento akbariano queda afirmada tanto por la

11 Una excelente introducción a la obra de Schleiermacher se puede encontrar en W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y Los esbozos para una crítica de la razón histórica*, (Antonio Gómez Ramos, editor), Madrid, 2000.

12 Pablo Beneito, *El lenguaje de las alusiones: amor, compasión y belleza en el sufismo de Ibn Arabi*, Murcia, 2005, p. 30.

tarea exegética del Corán y de los Nombres divinos, como por la consideración del lenguaje y de las letras como realidades ontológicamente sustantivas y constitutivas de inteligibilidad (como sucede asimismo con Tustari, Abenmasarra o con el mismo Avicena)¹³.

Insertando a Abenárabi en esta línea hermenéutica, se nos abre un amplio abanico de posibilidades argumentativas. Quiere esto decir que a través de la tarea de la interpretación podemos poner en relación al místico andalusí con pensadores como Hamann, Swedenborg, Schleiermacher o Kierkegaard, los cuales presentan, como decíamos, un concepto de la interpretación muy próximo al de Abenárabi. El caso de Kierkegaard me parece muy significativo, pues coincide con Abenárabi no sólo en planteamientos exegéticos (como lo atestiguan los conceptos kierkegaardianos de repetición y de ser contemporáneo de) sino también en la importancia ontológica y religiosa concedida al amor. En el caso de Jacob Boehme, la concepción del lenguaje presenta grandes afinidades con las mantenidas por el místico andalusí, pues ambos tienen una comprensión del lenguaje como una realidad ontológicamente sustantiva, en la medida en que se asimila a la revelación o coincide con ella. Por esto, lenguaje y hermenéutica son ideas íntimamente relacionadas y ambas tienen en la revelación su última explicación. También encontramos grandes afinidades de Abenárabi con Hamann en función de la concepción del lenguaje de este último, lo cual conduce a una idea de la hermenéutica que en ambos adquiere connotaciones similares:

La palabra de la Creación atraviesa todos los lugares hasta el fin del mundo (...). Hablar es traducir de una lengua angélica a una lengua humana (...). Naturaleza y Escritura son los materiales del Espíritu (...). El *Libro de la Creación* contiene los ejemplos de los conceptos generales que Dios ha querido revelar a la criatura por la criatura; los *Libros de la Alianza* contienen los ejemplos de los artículos secretos que Dios ha querido revelar a los hombres por los hombres¹⁴.

Encontramos en estas palabras una concordancia profunda con la “rapsodia en prosa cabalística” de Abenárabi. La proximidad de estos autores con el Jeque máximo no se debe solo al lenguaje y a la mística espiritual: también en la experiencia de universos imaginales hallamos cercanías con Abenárabi, sobre todo en lo que se refiere a Jacob Boehme y a Emanuel Swedenborg (ya que la hermenéutica espiritual se encuentra ligada íntimamente al *mundus imaginalis* y a su expresión simbólica).

13 Louis Massignon, “La philosophie orientale d’Ibn Sina et son alphabet philosophique”, en *Opera minora*, t. II, París, 1969; Pilar Garrido Clemente, *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciencia de las letras en el sufismo*, tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2007.

14 J. G. Hamann, “Aestética in nuce”, prólogo, traducción y notas de Henry Corbin en *Cahier de L’Herne: Henry Corbin*, París, 1981. Para Hamann en su dimensión existencial (y por tanto hermenéutica), Cf. Henry Corbin, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, París, 1985; “L’humour dans son rapport avec l’historique chez Hamann et Kierkegaard”, *Obliques Kierkegaard*, dirigido por Jean Brun, París, 1981.

Con Hamann además, se da el caso de que este participa también de una concepción de las letras que no deja de tener analogías con la de Abenárabi, en la medida en que para Hamann sonido y grafía de las letras forman las condiciones sensible e inteligible de la experiencia, como lo manifiesta en la *Metacrítica sobre el purismo de la razón*¹⁵.

Es digno de reseñar también que la obra de Abenárabi ha dado lugar, a uno de los debates contemporáneos más interesantes dentro del campo de la hermenéutica. Me refiero a la discusión entre Miguel Asín Palacios y Luis Massignon a raíz de la publicación por parte del arabista español de su célebre libro *La escatología musulmana de la Divina Comedia*¹⁶. Es cierto que dicha discusión se refiere al pensamiento escatológico musulmán, pero es evidente que la figura de Abenárabi (recordemos la tesis de Asín de la posible influencia del Jeque máximo sobre la mística española) adquiere una especial preponderancia en el estudio de Asín¹⁷. La cuestión debatida estribaba en dictaminar si la presencia en la libro de Dante de analogías con ideas similares en el islam y en concreto en Abenárabi, se debía a influencias o préstamos literarios; o si aquella presencia se explicaba por paralelismos psicológicos y culturales. Massignon valoraba ante todo la experiencia interior, individual e irreductible, como fuente original de toda vida espiritual. Esto hace decir a Asín Palacios:

Massignon tiene una fe casi mística en la originalidad nativa de todo espíritu humano. De ella arranca, como de postulado priorístico, para atribuir las más típicas analogías islámico-dantescas a meras coincidencias derivadas del paralelismo psicológico y cultural que preside a la evolución autónoma de ambas escatologías, dantesca y musulmana. Es, pues, una cuestión de criterio la que le separa de nuestras conclusiones: para Massignon, toda inteligencia humana es, en principio, capaz de reinventar las mismas asociaciones de ideas o de imágenes, que otra cualquiera inventó con anterioridad, aunque sean las más raras y singulares¹⁸.

No entraremos ahora en esta discusión, pero no parece que ambas explicaciones sean forzosamente contradictorias. Se puede afirmar la realidad de influencias y préstamos y al mismo tiempo se puede también sostener que el influjo causal no es nada sin la asunción interior y personal del sentido. Aduciendo a Newman como autoridad, el mismo Asín

15 Traducción al francés de J. Colette en *Philosophie* 55 (1997) 3-13; traducción al español de Agapito Mestre y José Romagosa en *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, 1993. No entendemos el empecinamiento en hacer de Hamann un ilustrado cuando él es clara, manifiesta y programadamente anti-ilustrado.

16 Utilizo la cuarta edición, Madrid, 1984. Aquí se recoge una *Historia y crítica de una polémica* los hitos de la controversia entre Asín Palacios y Massignon.

17 Abenárabi es tratado en este libro en I. VI. 6, 7; II. III. 3; II. VIII.2; II. IX. 3, 5, 8; IV.V. 5, 8.

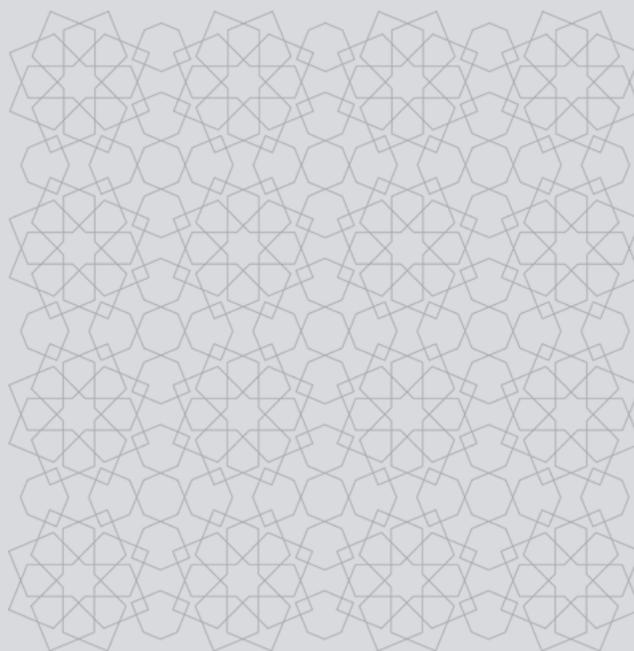
18 *Op. cit.*, pp. 487-488.



Palacios reconoce la necesidad de la interpretación particular en el tratamiento de una idea (en este caso, la escatología).

Insistiendo en el mismo tema, Newman llega a diferenciar las imágenes de las ideas puras cabalmente por el carácter personal de aquéllas: una abstracción se parece a otra abstracción, y por eso las ideas generales sirven de común medida entre los diferentes espíritus; todo el mundo llega a ellas por los mismos caminos lógicos, mientras que las imágenes de los objetos difieren con cada espíritu. Es que estas imágenes dependen de la experiencia de cada uno y la experiencia de un hombre no es la de otro¹⁹.

Esta breve aproximación a la exégesis llevada a cabo por Abenárabi nos muestra al andalusí como un hito en la historia de la hermenéutica, y en este sentido, susceptible de ser alineado en un diálogo con otros representantes de la teoría y práctica de la interpretación. Esto lleva consigo grandes analogías en la concepción del lenguaje con estos mismos pensadores (Boehme, Swedenborg, Hamann, Kierkegaard, etc.), así como en las nociones de símbolo o mundo imaginal.



19 *Íbid.*, p. 559.