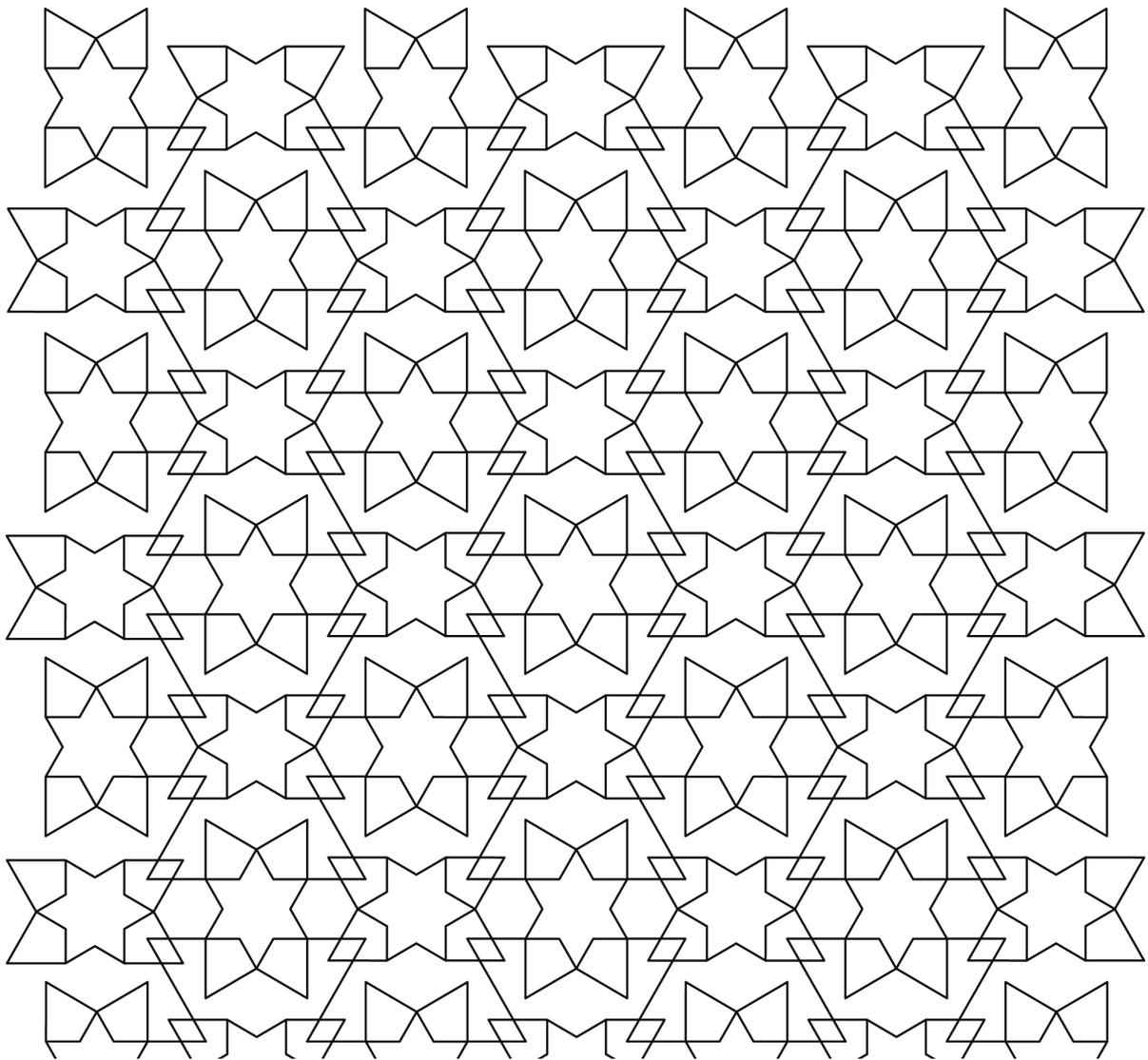


TEORÍA Y PRAXIS EN EL PENSAMIENTO ANDALUSÍ: EL CASO DE LOS “ALEJANDRINOS”.

ESTUDIO DE CAMPO SOBRE LAS *HIKAM* DE IBN ‘ATĀ’ ALLĀH*

Ricardo Felipe Albert Reyna (Universidad Autónoma de Madrid)

Recibido el 29/03/2017. Aceptado el 20/09/2017



*Ponencia presentada originalmente en el congreso internacional *Al-Andalus fi l-Iskandariyya* los días 14-17 de diciembre de 2017.

⋮

Resumen: Ensayo de interpretación de los conceptos subyacentes en las *Hikam* de Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría sobre el conocimiento y la acción. Se inicia el ensayo con un estudio fenomenológico de los textos más expositivos, que son los de las cuatro epístolas que figuran como apéndice de los aforismos. En un segundo momento se procede a contrastar y complementar ese primer estudio con un recorrido por los 34 discursos íntimos que siguen a las epístolas y por los 264 aforismos que conforman el texto propiamente dicho.

Palabras clave: Sufismo. siglos XIII-XIV. Escuela *ṣādhilī*. Egipto. Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Teoría y praxis.

Abstract: An essay to interpret the underlying concepts that appear in the *Hikam* of Ibn ‘Aṭā’ Allāh of Alexandria about knowledge and action. The essay is started by a phenomenological analysis of the most explanatory texts that belong to the four epistles presented as the annexes of the aphorisms. At a second stage, there’s an attempt to go ahead to contrast and complement the first study with a journey throughout the 34 intimate speeches that follow the epistles and the 264 aphorisms which compose the text itself.

Key words: Sufism. The XII and XIV centuries. The *shādhilī* School. Egypt. Ibn ‘Aṭā’ Allāh. Theory and praxis.

∴

PRESENTACIÓN

En la presente investigación trataré de responder a la siguiente pregunta:

¿Qué relación hay entre el concepto de conocimiento teórico y el concepto de acción práctica en el pensamiento de los personajes andalusíes que han recalado en la ciudad de Alejandría, en Egipto?

Ciertamente, la pregunta es muy amplia; demasiado amplia como para ser respondida en detalle dentro del marco de una investigación circunscrita a una sola intervención en un congreso. Por ello me he centrado en una cuestión en particular dentro de dicha problemática, reduciendo el campo de estudio a un único personaje, el cual representa la figura más emblemática de la relación entre al-Andalus y Alejandría: Abū l-‘Abbās de Murcia.

Busco respuesta a esa pregunta en la obra escrita de su discípulo más conocido, Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría. Y para hacer hablar a esa obra escrita utilizo un método hermenéutico en el que, mediante una reducción eidética que permita acceder a los datos en sí tal y como se presentan a la consciencia, procedo a una elaboración especulativa de los presupuestos teóricos del pensamiento así intuido.

Aplicado ese método a la materia objeto de este estudio llego a los resultados que expongo en el capítulo correspondiente de este trabajo.



ANTECEDENTES

Esta investigación sigue la línea de algunas de mis investigaciones anteriores.

Ya en mi tesis doctoral sobre la antropología de las *Rasā'il Ihwān al-ṣafā'* (2004)¹ dediqué todo un apartado a las dimensiones cognitivas del ser humano, sobre todo al conocimiento, pero también a la racionalidad y al lenguaje.

Partí de una concepción del conocimiento en las *Rasā'il* como una confección de formas por parte del alma, formas que son idénticas a las de los seres objeto de conocimiento en virtud de una capacidad imitativa del alma, depósito de esas formas. Por otro lado, la acción era concebida como una proyección de formas sobre los cuerpos. Así llegaba a un punto común entre el conocimiento y la acción a modo de tareas de proyección de formas, diferenciadas solamente por la materia sobre la que se ejercía esa proyección: proyección de formas sobre la “materia” del alma, en el caso del conocimiento; y proyección de formas sobre la “materia” de los cuerpos, en el caso de la acción. Y así llegaba a una jerarquización del conocimiento por encima de la acción en la medida en que sus respectivas “materias” (el alma y el cuerpo) estaban a una distancia ontológica diferente del origen primero de todos los seres, con el mundo de las almas más cerca del origen de todo que el mundo de los cuerpos.

No entro ahora en la cuestión, que ya abordé en mi tesis doctoral, de la manera en que hay que entender términos como espíritu, alma y cuerpo en las *Rasā'il Ihwān al-ṣafā'* y que no afecta a la esencia de esta concepción del conocimiento y de su relación con la acción.

En una investigación posterior, todavía en espera de publicación², realicé un estudio de la teoría del conocimiento que podemos encontrar en la *Risālat Ḥayy ibn Yaqzān* de Ibn Ṭufayl. En una revisión³ de lo que escribía en un primer momento expuse mi lectura de la relación que encontraba entre conocimiento y praxis en dicha obra en los siguientes términos⁴: *no ultimate knowledge can be attained without the right behaviour that Ḥayy discovered along his quest of the truth*. Es decir, ya no estamos en la postura evidente de que la acción es rehén del conocimiento y de que toda acción depende en última instancia

1 Una versión de la tesis fue publicada con el título de *Humanismo Islámico. Una antropología de las Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, Almodóvar del Río: Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, Junta Islámica, 2007. Otra versión ligeramente diferente se puede descargar desde aquí: http://www.webislam.com/biblioteca/5388-humanismo_islamico.html.

2 Como parte de una obra colectiva sobre las teorías del conocimiento en el pensamiento árabo-islámico medieval, a aparecer en la editorial Vrin (París). La publicación será un resultado palpable del proyecto “Noétique et théorie de la connaissance dans la philosophie arabo-musulmane des IXe -XVIIe s.” de Daniel De Smet y de Meryem Sebti (ambos del CNRS).

3 Albert Reyna, Ricardo Felipe: “Ibn Tufayl’s Theory of Knowledge Revisited”. En: *Ишрақ: Ежегодник исламской философии*. № 3 / Гл. ред. Я. Эшотс * *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*. № 3 / Ed. Yanis Esots. — М.: Издательская фирма “Восточная литература РАН (Российской Академии Наук)”, 2012. Consultable en http://iph.ras.ru/uplfile//smirnov/ishraq/3/29_reyna.pdf.

4 *Ibid.*, p. 411.

o, al menos, entre otros factores del conocimiento del que disponga el sujeto actuante, sino que se han invertido los términos de la relación y resulta que es la praxis adoptada por el sujeto la que condiciona e incluso determina el conocimiento que el sujeto puede llegar a alcanzar. Este giro copernicano en la concepción de las relaciones entre teoría y praxis es el que me hizo prestarle una mayor atención a la naturaleza de esas relaciones en los distintos pensadores a los que he venido acercándome.

Pero hay otra razón, también derivada de esta, para prestarles atención a las concepciones sobre las relaciones entre teoría y praxis. Se trata de la importancia transcendental que puede llegar a tener ese tipo de ideas en las discusiones sobre el papel de la *šarīʿa* en la sociedad y en la vida del individuo. Si una conducta dada condiciona o determina qué conocimientos puede adquirir, o incluso meramente comprender, un individuo o una sociedad, entonces una búsqueda del conocimiento y de la verdad tiene que partir de una discusión sobre las conductas prohibidas, toleradas y obligadas que impiden, permiten y producen un conocimiento verdadero. Una *šarīʿa* determinada sería prohibida, tolerada u obligatoria en función de su capacidad de llevarnos a la verdad.

CAMPO DE INVESTIGACIÓN

Estas concepciones quiero investigarlas en diversos ambientes intelectuales. Un ambiente intelectual especialmente atractivo por la confluencia de ideas que en él se produce es el de los personajes andalusíes que en distintas épocas han venido parando en Alejandría y sus alrededores. Cualquier cruce de caminos puede presentar una riqueza de concepciones en convivencia que, por ese mismo hecho, puede dar a luz nuevas visiones del mundo e incrementar el grado de detalle con que otras visiones se aplican a interpretarlo y, en su caso, a incidir sobre él mediante proyectos de actuación. Ahora bien, el hecho de haber sido un punto de referencia y punto de encuentro intercultural desde su fundación convierte a esta ciudad en un candidato ideal en el que buscar este tipo de fenómeno de fecundación entre culturas.

Pero un campo de estudio tan amplio como los cruces producidos en Alejandría es de hecho inabarcable. Incluso reduciendo el foco a los principales personajes de la época dorada del pensamiento andalusí se excede el marco de un trabajo empírico de alcance limitado. Para inaugurar mi toma en consideración de este campo de estudio voy a limitarme al personaje emblemático del fenómeno de fecundación cruzada del que hablo: Abū l-ʿAbbās de Murcia.

FUENTES

Podría decirseme que acabo de incurrir en una contradicción al anunciar, de algún modo, que emprendo un trabajo empírico y, a la vez, que me dirijo a un personaje del que no nos consta que haya dejado ninguna obra escrita. No obstante esa innegable dificultad he persistido en mi empeño redirigiendo mi atención a la obra de un discípulo, también emblemático, de nuestro hombre: Ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría. Por motivos prácticos y de coherencia me limito a una sola obra, sus

archiconocidas *Hikam*⁵. En un segundo momento será posible ampliar la muestra de escritos a otras obras de este discípulo de nuestro hombre.

Ya existen precedentes de esta manera de actuar, de modo eminente en el caso de Sócrates, que suele quedar retratado en la imagen que de él nos transmite su discípulo Platón, cuanto menos para lo que se refiere a la historia del pensamiento.

Esta forma de tratar el pensamiento de un personaje puede ponerse en entredicho porque la validez del estudio queda sometida a la veracidad de la imagen estudiada. Y es verdad que, como en el caso de Sócrates y Platón, quizás en el caso que ahora estudio el pensamiento del maestro esté siendo amplificado al plasmarse en la obra del discípulo. Sin embargo, y en ausencia de fuentes directas, la relación discipular en el ámbito de una vía espiritual hace muy probable la coincidencia del núcleo del pensamiento cuando solo hay una generación de distancia y estando en un mismo entorno cultural.

EXPOSICIÓN

La edición que he utilizado presenta el material de la obra dividido en tres apartados:

- 1) 264 aforismos (*hikma*), repartidos a lo largo de 25 capítulos.
- 2) 4 epístolas (*risāla*).
- 3) 34 discursos íntimos (*munāǧā*).

Para un estudio especulativo sobre una concepción general el segundo tipo de material, las epístolas, es el mejor punto de partida ya que es lo más parecido a un discurso de contenido racional. Una vez estudiadas las ideas expuestas en ese discurso se pueden contrastar o complementar esas ideas con las que se puedan trazar en los discursos íntimos. Por último, el contenido presuntamente suprarracional de los aforismos pueden servir de piedra de toque para comprobar lo acertado de la interpretación hecha de los pensamientos expuestos en las otras secciones.

En la primera epístola⁶ se establece una distinción entre el mundo de lo efímero y el mundo de lo permanente. Lo efímero, equiparable al ámbito de los sentidos, ha de ser dejado atrás en el camino hacia Dios, que es donde se consigue el conocimiento directo.

⁵ De entre las diversas ediciones y traducciones disponibles he seleccionado la traducción que tenía más a mano en el momento de realizar mi investigación. Se trata de la traducción comentada por Alí Laraki Perellón bajo el título de *Al-Hikam. Aforismos Sufíes*, publicada en Mallorca (Editorial Kutubia Mayurqa) en 2003. Dado que mi intención es penetrar el sentido de conjunto de toda la obra en el campo de la concepción del conocimiento y de sus relaciones con la acción, hasta cierto punto es indiferente qué versión tomo como base. No intento explotar la literalidad de cada pasaje sino intuir la visión que está en la base de dicha concepción, como queda explícito en el apartado en el que hablo sobre el método seguido en mi investigación. En una segunda fase de este estudio cabría proceder a hacer un estudio textual que confirme, matice o desmienta este ensayo de interpretación.

⁶ *Ibid.*, pp. 53-54.

En la segunda epístola⁷ el foco se desplaza hacia una gradación y jerarquización en el campo del conocimiento. Si la ignorancia de la verdad absoluta consiste en prestar atención a los sentidos, atribuyendo a los seres particulares las causas últimas de los fenómenos (*širk*), la estación suprema del conocimiento no consiste en estar ausente a las criaturas en la mera visión del Creador donde quiera que se dirija la mirada, sino que esa ausencia ha de ser trascendida abarcando también la presencia de las criaturas. La misma idea básica se expresa con otras imágenes: la extinción del sujeto en el conocimiento ha de ser trascendida al abarcar también cierta permanencia del sujeto. La unión ha de ser trascendida al abarcar también la separación. La ebriedad ha de ser trascendida al abarcar también la sobriedad.

Por lo tanto, si la primera epístola pudiera parecer compatible con cierto dualismo gnoseológico, ya esta segunda epístola inmediatamente previene contra el riesgo de caer en esa simplificación y avisa de que la situación es más compleja: la distinción entre lo efímero y lo permanente no llega a ser una oposición ya que lo permanente, de alguna manera, abarca en su seno también a lo efímero. Se trata de una concepción más cercana al monismo que al dualismo.

En la tercera epístola⁸ se presenta una equivalencia entre la oración ritual y la contemplación. Pero lo que interesa más particularmente es la relación proporcional entre disfrute y contemplación en la medida, además, del objeto contemplado. Se añade, además, la idea de que la contemplación del objeto supremo de conocimiento es una vía hacia el deleite supremo.

Así, pues, dentro de la gnoseología monista en la que lo permanente incluye a lo efímero, o por lo menos el conocimiento de lo permanente incluye el conocimiento de lo efímero, resulta que ese conocimiento es inseparable de una dimensión fruitiva.

En la cuarta epístola⁹, si ya estaba establecida la correspondencia entre las dimensiones cognitivas y fruitivas del ser humano, ahora se distingue entre tres tipos de disfrute de acuerdo con factores cognitivos. Así, el disfrute del ignorante se debe a la inmediatez del objeto al que atribuye su disfrute. Por otro lado, está el disfrute debido a la consciencia del origen de los objetos de disfrute. Y por último está el disfrute de Dios mismo sin distracción alguna: ni por los objetos de disfrute interno ni por la contemplación interna de su origen.

Existe, pues, un conocimiento y un disfrute que están por encima de la distinción entre sujeto y objeto. Ese ámbito del conocimiento y del disfrute de lo divino es un ámbito del que dependen tanto el sujeto como el objeto, ya que “los asuntos están en manos de Dios”¹⁰. Cuanto ocurre está determinado desde ese ámbito y el ser humano se limita a conocerlo, a menos que se engañe en su ignorancia.

Es decir, Dios es la realidad suprema de la que depende toda acción, todo conocimiento y todo

7 *Ibid.*, pp. 54-56.

8 *Ibid.*, pp. 56-57.

9 *Ibid.*, pp. 57-58.

10 *Ibid.*, p. 53.

disfrute. En ese marco hay una gradación desde la negación de la acción divina, desde la ignorancia de Dios, desde el disfrute de bienes efímeros, pasando por la afirmación exclusiva de la actividad de Dios como único agente, de Dios como único objeto de conocimiento, por el disfrute de los bienes en consideración de su origen divino, hasta una concepción de la acción en la que los actos de la criatura se remiten al Creador, hasta una concepción del conocimiento en la que el ser particular no queda meramente anulado y aniquilado en la realidad divina sino que conserva una existencia relativa pero real, hasta un disfrute que va más allá de la existencia de los bienes de los que disfrutaban quienes se quedan en los objetos externos o en la consideración interna de su origen.

Una vez establecido este esquema de interpretación solo queda ir comprobando su aplicación en el resto de la obra considerada.

Efectivamente, a lo largo de los discursos íntimos se va viendo que existencia, conocimiento y felicidad tienen un mismo origen. Y si Dios es el origen de toda existencia, conocimiento y felicidad, entonces toda acción procede también de Dios, ya que la acción no es más que una creación o existenciación continua. Es decir, se confirma que conocimiento y acción son aspectos paralelos de la misma realidad, como lo es también la felicidad. Esa creación continua aparece en los aforismos como decreto intemporal¹¹, que no es consecuencia de nada¹².

Siguiendo con los aforismos, se ve que las limitaciones del conocimiento tienen su fundamento en la criatura¹³ (que se resiste al conocimiento¹⁴) ya que la fuente continua de todo conocimiento no puede tener limitación alguna sino que es pura extroversión generosa, mientras que la naturaleza de los seres particulares es la limitación y la negación aunque participando a la vez de lo universal. De hecho, es lo universal lo que está limitado y parcialmente afirmado (y en virtud de la limitación es también parcialmente negado) en cada ser particular. Por esta participación en lo universal los seres particulares existen, actúan, conocen y disfrutan relativamente; y por su limitación inherente se extinguen, son pasivos, ignorantes y sufren, también relativamente y hasta cierto punto. Sin embargo, por la conjunción de participación y limitación son receptivos; es decir, tienen cualidades y actúan, aunque sus cualidades y acciones son relativas mientras que las de Dios son absolutas.

Lo dicho sobre el carácter limitado del conocimiento que pueden recibir los seres particulares vale para los otros aspectos del ser. Por ejemplo, se puede elaborar una teodicea basada en la idea del mal como autoprivación del bien¹⁵ ya que el mal, en sí, no puede existir¹⁶.

11 *Hikma* 167 y *hikma* 168.

12 *Hikma* 169.

13 *Hikma* 33.

14 *Hikma* 195.

15 *Hikma* 24.

16 *Hikma* 37.

También se puede elaborar una antropología de la diversidad humana a partir de afirmaciones como la que establece la existencia de un temperamento activo frente a otro afectivo¹⁷. En esa antropología la voluntad juega un papel motor (como aspiración) para la adquisición del conocimiento verdadero¹⁸; ahora bien, conviene no olvidar que también la voluntad está determinada por el manantial de la existencia¹⁹, con lo cual se cierra el círculo y la referencia vuelve a ser el decreto divino. En este contexto hay que recordar que se trata de la voluntad particular; porque la voluntad universal, la voluntad de Dios, no depende de nada y todo depende de ella²⁰.

CONCLUSIONES

Concluyo, después de este breve periplo por la concepción del conocimiento en las *Hikam* de Ibn ‘Aṭā’ Allāh de Alejandría, presuntamente heredada de su maestro ‘Abū l-‘Abbās de Murcia, que el foco de la misma está puesto en una idea del conocimiento como contemplación de una realidad dada, que es permanente y que incluye y supera al mundo de los sentidos. Esa contemplación puede faltar y puede ser completa o incompleta. En cualquier caso, el conocimiento tiene asociada una dimensión frutiva, inseparable de él. En cuanto a la dimensión práctica, es igualmente paralela al conocimiento; la acción plena es obra del ser pleno, y una acción particular cabe ser atribuida a un ser particular solo desde un conocimiento parcial. No hay jerarquización entre acción y conocimiento, sino que acción, conocimiento y disfrute son distintos aspectos de una misma realidad.

En el excursus final que he hecho por las conversaciones íntimas y los aforismos he mostrado que esta concepción sigue estando presente y que además se entreteje con otras facetas del pensamiento, de las que he mencionado, a modo de ejemplo, la ontología, la teodicea y la antropología, puntos que merecen un estudio individualizado, así como el cariz particular que presentan en este tipo de escritos las cuestiones éticas y morales, que no dependen tanto de las dimensiones afectivas del ser humano como de sus dimensiones gnoseológicas.

PERSPECTIVAS

Después de esta investigación se abren diversas perspectivas que pueden ser investigadas como contribución a un cuadro de las concepciones de las relaciones entre conocimiento y acción, entre teoría y praxis, en los distintos ámbitos del pensamiento humano, y en particular en los distintos entornos en los que se desarrolla el pensamiento islámico. Es mi deseo poder emprender tales investigaciones a partir de los resultados provisionales que vengo alcanzando hasta ahora a fin de matizar la validez de estos conforme se vaya añadiendo elementos adicionales al cuadro total.

17 *Hikma* 68.

18 *Passim*.

19 *Hikma* 156.

20 *Hikma* 171.